SCHOOL OF RELIGIONS PACIFICA
CONDAD 1962
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift
für
Theologie und Kirche
Neue Folge
Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. Bornhausen, Professor an der Universität Breslau
D. Heim, Professor an der Universität Tübingen
D. Steinmann, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan,
Professor an der Universität Halle

★

Der neuen Folge 4. Jahrgang
1923/24

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

1924

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

50082

N.F.V.4
1923/24

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

Seite

Der moderne Okkultismus in seinem Verhältnis zur geistigen Krisis der Gegenwart und zum Christentum. Von Johannes **Nagel,** Pfarrer in Breslau 1

Noch einmal das „Wie" der „Auferstehung" Jesu. Von Prof. D. Th. **Häring** d. A. in Tübingen 27

Zum religiösen Sozialismus. Von Dr. Hinrich **Knittermeyer** in Bremen 47

Die geistige Heimat F. Chr. Baur's. Von Lic. K. **Bauer,** Privatdozent in Münster (Westf.) 63

Gott erleben und an Gott glauben. Zur Klärung des Problems der wahren Religion. Von Prof. D. Ferd. **Kattenbusch** in Halle 75

Wesen, Wurzeln und Wert der intuitiv-metaphysischen Zeitströmung. Von D. W. **Bruhn,** Privatdozent in Kiel 169

Ernst Troeltsch und das Problem der wissenschaftlichen Theologie. Von Prof. D. K. **Bornhausen** in Breslau . . 196

Der Zen-Buddhismus in Japan. Von Prof. D. Karl **Heim** in Tübingen 245

Rationalismus und Mystik. Im Anschluß vor allem an P. Poiret. Von Lic. Friedrich **Delekat,** Pastor in Priebus (Kr. Sagan) 260

Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie des Alten Testaments. Von Prof. W. **Stärk** in Jena 289

Ethik des Zorns und Ethik der Gnade. Von Lic. Georg **Wünsch,** Privatdozent in Marburg 327

Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie. Von Lic. Dr. Theodor **Siegfried,** Privatdozent in Jena 353

Keyserlings Philosophie in ihrem Verhältnis zu Geschichte und Religion. Von Direktor Dr. Hinrich **Knittermeyer** in Bremen 372

Seite

Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik. Von Prof. D. Karl **Heim** in Tübingen 407

Ethik der Güte oder Ethik der Gnade? Zur Antwort an Lic. Wünsch von Pfarrer Friedrich **Gogarten** in Stelzendorf (Thür.) 427

Nochmals: Ethik des Zorns und Ethik der Gnade. Die Antwort an Pfarrer Gogarten von Privatdozent Lic. **Wünsch** in Marburg 444

Die Verkündigung Nietzsches und die relig. Krise der Gegenwart; von Privatdozent Lic. Theodor **Odenwald** in Heidelberg 449

II. Kritische Berichte.

Zur Frage nach dem Wesen der Religion. Von D. Theophil **Steinmann,** Dozent in Herrnhut 224. 301

Aus Zeitschriften. Kritischer Bericht von Lic. Fr. W. **Schmidt,** Privatdozent in Halle 390

III. Zur Besprechung eingegangene Bücher

168. 326. 467

IV. Register

Namensverzeichnis 471

Sachverzeichnis 474

V. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Privatdozent Lic. K. Bauer in Münster (Westf.) 63
Prof. Dr. Karl Bornhausen, Breslau 196
Privatdozent D. Wilh. Bruhn, Kiel 169
Pastor Lic. Friedrich Delekat in Priebus, Kreis Sagan . . . 260
Pfarrer Friedrich Gogarten in Stelzendorf (Thür.) 427
Prof. Dr. Th. Häring, D. Ae. in Tübingen 27
Prof. Dr. Karl Heim in Tübingen 245. 407
Prof. D. Ferdinand Kattenbusch in Halle 75
Direktor Dr. Hinrich Knittermeyer in Bremen . . . 47. 372
Pfarrer Johannes Nagel in Breslau 1
Privatdozent Lic. Theodor Odenwald in Heidelberg 449
Privatdozent Lic. Fr. W. Schmidt in Halle 390
Privatdozent Lic. Dr. Theodor Siegfried in Jena 353
Prof. W. Stärk in Jena 289
Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut 224. 301
Privatdozent Lic. th. Georg Wünsch in Marburg 327. 444

Der moderne Okkultismus in seinem Verhältnis zur geistigen Krisis der Gegenwart und zum Christentum.

Von

Pfarrer Johannes Nagel in Breslau.

Geistesbewegungen werden nach Wesen und Bedeutung dadurch noch nicht erfaßt, daß man die Einzelheiten ihrer Anschauungen zur Darstellung bringt und an ihnen von einem irgendwie gewonnenen Standpunkte aus Kritik übt. Sie müssen vielmehr als menschliche und kulturelle *Gesamterscheinungen* gewürdigt, in den großen geistigen und seelischen Zusammenhang des Vorher und Nachher eingegliedert und so in ihren eigentümlichen Bindungen aus der Vergangenheit her wie in ihrer Verflochtenheit in die Bewegtheiten einer kommenden Zukunft hinein verstanden werden. Nur so wird das Symptomatische ihrer äußeren Erscheinung gegenüber dem Wesenhaften ihres Gehaltes deutlich heraustreten.

Es gibt auch der geistigen Gegenwartsbewegung des Okkultismus gegenüber kein anderes Mittel, ihn in seinem eigentlichen Wesen zu begreifen und — wirksam zu kritisieren. Es gilt also, das Phänomen auf seine innere Struktur hin zu beobachten und gleichsam seinen geometrischen Ort innerhalb des Geisteslebens festzustellen.

Bei solcher Art der Beobachtung erschließt sich beim ersten Blick ein allen okkultistischen Bewegungen Gemeinsames: es lebt in ihnen ein sektenhafter Enthusiasmus, der gefüllt ist mit eschatologischer Stimmung. Jede anthroposophische Versammlung zeugt davon. Aber auch die andern okkultistischen Bewegungen

verraten dies Charakteristikum. Sie leben zum großen Teil vom Krisenhaften unserer Tage, vom Katastrophalen, vom — „Untergang des Abendlandes". Der Gedankengang ist immer derselbe: Bankerott der abendländischen Menschheit, ihrer Kultur- und Bildungsideale. Hier und da letzte Versuche einer Rettung mit den unzureichenden Mitteln einer aus dem deutschen Idealismus stammenden Welt- und Lebensanschauung. Vergebliches Mühen! Ein Neues muß werden, es ist auf dem Wege: Okkultismus als Retter der Menschenseele und damit der abendländischen Kultur überhaupt!

Das hier Gesagte gilt vor allem von der Anthroposophie Dr. Rudolf Steiners; aber auch bei den andern okkultistischen Bewegungen steht dieser Gedankengang im Hintergrund und bricht oft deutlich genug durch. Sie wollen alle dem Gegenwartsmenschen Erlösung aus der scheinbar unentrinnbaren Krisis seines Daseins bringen. Das weist auf eine bemerkenswerte Tatsache hin: diese Bewegungen sind alle auf den geistigen Typus des abendländischen Kulturmenschen und insbesondere auf seine gegenwärtigen Bedürfnisse eingestellt. Daher erklärt sich der Zulauf weiter Kreise zum Okkultismus. Wer diese Bewegung in ihrem innersten Wesen verstehen will, wird daher zweckentsprechend handeln, wenn er sich zunächst Klarheit verschafft über das innere Wesen des Gegenwartsmenschen, dem jene Bewegungen dienen wollen und z. T. — wie der Zulauf beweist — zu dienen scheinen. Auf dieser Grundlage würde sich dann wie von selbst die Frage erheben, ob oder wie weit der Anspruch des Okkultismus, in der gegenwärtigen Krisis das „Heil" zu sein, ein inneres Recht hat, oder auch, ob und wie weit vom Standpunkt eines evangelisch-religiösen Glaubenslebens aus ein Hand-in-Hand-gehen mit dem Okkultismus möglich oder notwendig oder ob gegen ihn Stellung zu nehmen ist.

I.

Die geistige Krisis der Gegenwart ist nicht eine Folge des wirtschaftlichen oder politischen Zusammenbruchs. Die Revolution von 1918 hat gar keine geistige Qualität. Sie ist Folge des ver-

lorenen Krieges. Nicht aus dem Zusammenbruch, sondern umgekehrt aus der geistigen Krisis ist die wirtschaftliche und politische erwachsen. D. h. die geistige Krisis ist das Primäre, und der geistige Typus des Gegenwartsmenschen, an dem diese Krisis sich vollzieht, ist bereits ein Produkt der Vorkriegszeit. Er bedeutet seinem innersten Wesen nach eine Abart des „faustischen" Menschen, dem das Unüberschaubare, das Unermeßliche, das grenzenlose Gegenüber Schicksal wurde. Ihm hat das Menschsein den Charakter des Idylls verloren, ihm wurde es zum Drama. Er kämpft um das Nichtverlorenwerden im Grenzenlosen, um ein *ποῦ στῶ* für seine Seele. Luther hat diesen Punkt gefunden in seinem Glauben, Goethe in dem durch tätiges Leben begründeten Zusammenklingen des Einzelnen mit dem Unendlichen, Kant in dem unerschütterlichen „Du sollst" des kategorischen Imperativs. Dieser faustische Mensch wirkt irgendwie immer noch im Hintergrunde mit in den Wesensbetätigungen des Gegenwartsmenschen, der eine entstellte Abart von ihm darstellt, und ist ein innerstes, freilich meist verhülltes Merkmal seines Wesens.

Dieses innerste Wesen ist im Laufe des letzten Jahrhunderts verschleiert worden durch den unaufhaltsamen Gang der Entwicklung. Der Gegenwartsmensch ist eigentlich erst aus der technischen Revolution des 19. Jahrhunderts geboren. Es ist wahrlich nichts Neues, sondern oft Gesagtes, wenn wir daran erinnern, daß die Maschine das Zeichen des modernen Menschen wurde, das Symbol seiner ungeahnten Machtstellung, die wie ein Rausch über ihn kam. Der Mensch Welteroberer, nachdem er sich die Riesen der Natur dienstbar gemacht hat! Aber wir kennen auch die Kehrseite: mit der erhöhten Leistungsfähigkeit durch die Maschine wächst das Tempo des ganzen Lebensganges. Der Mensch wird fortgerissen, halb mit, halb wider Willen. Was der Mensch sich zum Dienst erschaffen hatte, wird zum Herrn. Der Mensch beugt sich in die Untertanschaft der Maschine.

Wie war diese Wandlung möglich? Die Maschine war als Produkt des Menschengeistes entstanden; aber was sie schuf, waren *materielle* Güter. Ganz anders als früher häufen sich diese, je mehr die Maschine im Dienst des Menschen arbeitet; und mit

der Häufung materieller Güter wächst die Freude des Menschen an ihnen. Er vergißt mehr und mehr seine höhere geistige Bestimmung; daß der Mensch „nicht vom Brot allein lebt", bedeutet kaum mehr eine Lebenswirklichkeit, ist kaum viel mehr als Wort, höchstens noch Gedanke. Aber welche Bedeutung hat für diesen Menschen der Gedanke? Wo er Materielles schafft, mag er nützlich sein. Im übrigen gilt auch in der Welt des Denkens nur das Sinnlich-Materielle für wirklich. Jenseits des Sinnlich-Wahrnehmbaren trägt wohl die Phantasie, aber ihr Reich ist die Welt des Unwirklichen. Man fühlt sich nur im Diesseits fest begründet; praktischer und theoretischer Materialismus haben im festen Bunde die Herrschaft angetreten. Es ist nicht nötig, das aus der Real- und Geistesgeschichte des vorigen Jahrhunderts nachzuweisen. Die Tatsache ist zu bekannt, wie der Materialismus während dieser Zeit nacheinander alle Lebensgebiete, die Natur-, Geschichts- und Geisteswissenschaft ergriff; so weit, daß da, wo man „Geist" denkend zu erfassen suchte, auch er nur noch als Funktion der Materie erschien.

Hatte man das Innerste des Menschen, seine Seele, zugunsten des Sinnlich-Materiellen ausgeschaltet, so blieb doch unvergessen, daß es der Geist des Menschen war, der die Maschine und damit die Fülle der materiellen Güter schuf — und zwar Geist als *Intellekt* verstanden. Verstandesmäßiges Denken hatte aber nicht nur die Märchenwelt der modernen Technik gebaut, in der immer neue materielle Wunder aufblühten, sondern es hatte in wissenschaftlicher Arbeit Resultate erzielt, die experimentell, d. h. am sichtbar Materiellen, erprobt waren und dadurch dem materialistisch Denkenden als einzig „gesichert" gelten durften. Und da war kein Aufhalten. Immer neue Möglichkeiten taten sich der Arbeit des Menschengeistes noch auf. Die Reichweite der Menschenherrschaft schien sich unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Errungenschaften der Zeit in unendliche Fernen auszudehnen. Das ist die eine Ursache für die unbegrenzte Hochachtung vor den sog. „Resultaten" der Wissenschaft und der Denkarbeit des Menschen, die die Zeit erfüllt. Schließlich galt nur noch das für wirklich, was sinnlich wahrnehmbar und durch Denktätigkeit dem sog. „gesunden Menschenverstande" erfaßbar war. Aber es war auch keine

Grenze mehr aufgerichtet. Alle Gebiete des Lebens waren diesem Menschenverstande geöffnet. Nichts, das nicht durch das menschliche Denken bearbeitet und — bezwungen werden könnte. Daneben steht das andre: eingestellt auf den Zweckgedanken der technischen Neuordnung wird auch die stille Gelehrtenstube zu einer Art Werkstatt. Wissen ist Macht. Der Kapitalismus des Wissens entsteht. Ungeheures Wissen eröffnet auch neue Möglichkeiten für das materielle Leben. Der Wissende wird zum Gehirnakrobaten. Das ist die Herrschaft des Wissens, zugleich auch die Ueberschätzung der menschlichen Denktätigkeit: Intellektualismus.

Es ist wiederum bekannt, wie diese Geistesrichtung schließlich alle Wissensgebiete eroberte. Die auf Wahrnehmung begründete, fast nirgends mehr eingeschränkte Ueberzeugtheit des „Wir wissen" flutete breit durch alle Lebensgebiete hin, ergriff die Naturwissenschaften mit besonderer Macht, machte sich aber auch auf andern Gebieten überall geltend. So erschien sie als Historizismus auch in der Geschichtswissenschaft und ließ auch religiöse Gewißheiten ohne materiell und intellektuell begründete Tatsachen nicht mehr erlaubt sein. Es ist bemerkenswert, wie an diesem Punkte der Entwicklung das materialistische und intellektualistische Prinzip eng miteinander verknüpft ist. Eins hält sich an dem andern und begründet sich mit dem andern.

Ein Drittes vervollständigt den Bund. Es ist in dem „Wir wissen" des Intellektualismus bereits enthalten: gleich betont neben dem „wissen" ist das „wir" gemeint. Der Mensch ist stolz in dem Bewußtsein, „wie wir's so herrlich weit gebracht". In dem „wir" entdeckt sich der Singular des Einzelmenschen nicht nur als Mitteilhaber, sondern als Mitarbeiter; und als solcher lernt er sich sonnen in dem Lichte, das meistens — andere in Wirklichkeit hatten leuchten lassen. Das Ich des Menschen glaubt seine eigene Wichtigkeit und Tüchtigkeit zu entdecken. Es beginnt sich selbst zu bespiegeln. Das Ichbewußtsein, das jeder Mensch in sich trägt, wird zum Selbstbewußtsein. Das Einzelindividuum macht sich zum Maß der Dinge. Der Spielraum des individuellen Willens gilt als grundsätzlich unantastbar auf allen Gebieten. Besonders verhängnisvoll wird diese Geistesrichtung in Verbindung mit dem

Materialismus der Zeit. Nur um des eigenen Vorteils willen erscheint das Individuum in dieser Verbindung noch am Ganzen interessiert, also im Grunde genommen nur an sich selbst. Man ist durchaus egozentrisch gerichtet. Gemeinschaften pflegt man wohl; aber als Interessengemeinschaften. Individualismus beherrscht die Geister und macht sich in allen Breiten des Volks- und Geisteslebens geltend. Man mag dabei hier mehr „innerlich", dort mehr „äußerlich" eingestellt sein: überall konzentriert sich das eigentliche Interesse doch um das „Ich", sein Wesen, sein Recht, seine Auswirkung. Die Forderung des „Rechts der Persönlichkeit" auf ethischem Gebiete, der Impressionismus als Kunstrichtung, das besondere Interesse an der Psychologie, die Tatsache des sogenannten „Jahrhunderts des Kindes" — all das (um nur einiges zu nennen) bezeichnet neben anderem die individualistische Denkart der Zeit. Auf religiösem Gebiet, wo der Individualismus immer ein wohl beschränktes, aber doch starkes Recht gehabt hat, weil nun einmal Religion zunächst Sache der Einzelseele ist, wurde jetzt das persönlich-religiöse Erlebnis, als psychischer Akt verstanden, zum besonders interessanten Objekt der Forschung und — zum Schlagwort. Eine Erlebnistheologie entsteht; eine Art Aushungerung an Metaphysik ist die Folge. Alles wird erlebnismäßig unterbaut. Das Ende ist jener „Psychologismus", über den man heute hinauszuwachsen beginnt. —

Es bedarf keiner weiteren Ausführungen, daß die im Vorigen gegebene Typisierung nicht verstanden werden will als Schematisierung. Selbstverständlich ist das Leben bunter, vielgestaltiger, bewegter und verflochtener, als in Typen zum Ausdruck gebracht werden kann. Es läßt sich überhaupt nicht in Begriffe einfangen, am wenigsten in „Ismen". Lediglich die Richtungen sind mit jener Typisierung angedeutet, in denen des Geistesleben der vergangenen Jahrzehnte verlief.

Aber selbst unter dieser Voraussetzung ist in den geschilderten Geistesrichtungen das eigentlich Typische des Gegenwartsmenschen noch nicht dargestellt. Materialistische, intellektualistische und individualistische Geistesströmungen hat es auch früher gegeben. Charakteristischer ist schon die eigentümliche Verflochtenheit dieser Denk-

weisen miteinander. Aber auch dafür sind Vorbilder aus früherer Zeit vorhanden. Das eigentlich Charakteristische im Wesen des Gegenwartsmenschen besteht vielmehr darin, daß seine ganze Denk-, Gefühls- und Willenswelt — mag sie aussehen wie sie will — durchwirkt erscheint von der Wesensart jenes faustischen Menschen. Dieser wirkt mit seinem Unendlichkeitsbewußtsein irgendwie aus dem Untergrunde mit hinein in diese allem Grenzenlosen scheinbar so widersprechende Welt des rein materiell, intellektuell und individuell begründeten Daseins. Auch da, wo der Materialismus das Wort hat, erscheint doch bei den Besten seiner Vertreter die rein materiell begründete Welt ausgeweitet ins Unendliche, in welchem eben die Materie das einzig Sichere bedeutet. Im Intellektualismus des Gegenwartsmenschen aber lebt bei aller stolzen Ueberzeugtheit, im Wissen die feste Grundlage gefunden zu haben, doch sehr lebendig der Glaube an die Unbegrenztheit der noch vorliegenden Wissen*möglichkeiten*. Und der Individualismus unserer Tage *lebt* geradezu von dem Bewußtsein der Unüberschaubarkeit all der verschiedenen menschlichen Individualitäten in ihrer unbegrenzten Fülle. Er weiß etwas zu sagen von der Abgründigkeit und Bodenlosigkeit, die in den Tiefen des Einzelindividuums sich auftun. Am bezeichnendsten spiegelt sich die Welt des Gegenwartsmenschen in der allgemeinen, zum mindesten tatsächlichen und stillschweigenden, wenn nicht ausdrücklichen Anerkennung des *Entwicklungsgedankens*. Er stellt alles Leben in die Unendlichkeit einer unaufhörlichen Entwicklung hinein und verknüpft damit doch zugleich das Bewußtsein des in allem Fluß materiell Begründeten und des bereits auf dem Wege der unendlichen Entwicklung durch menschliche Fähigkeiten Erreichten.

Nun haben die letzten Jahrzehnte je länger je mehr an dieser scheinbar so festen Grundlage des materialistisch, intellektualistisch und individualistisch Begründeten gewaltig gerüttelt; und je unsicherer der Boden wurde, auf dem man sich so sicher glaubte, desto deutlicher wurde dem Menschen wieder das grenzenlose Gegenüber und desto heißer die Sehnsucht, über das diesseitig Begründete hinaus im Uebersinnlichen festen Fuß zu fassen. Jene Erkenntnis und diese Sehnsucht steigerten sich allmählich zu solcher Macht, daß daraus

je länger je mehr eine Weltanschauungs-, ja eine innerliche Lebensnot entstand.

II.

Das ist die geistige Lage, die der Okkultismus für sein Wirken vorfand. Er entspricht in seinen Bestrebungen durchaus diesem inneren Zustand des Menschen. Das heißt, er kommt der Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen dadurch entgegen, daß er die „höhere Welt" grundsätzlich als Wirklichkeit anerkennt; und er sucht jenes Sehnen zu befriedigen, indem er die übersinnliche Welt mit den Mitteln der materialistischen, intellektualistischen und individualistischen Denkart des modernen Menschen zu erweisen unternimmt. Man kann dasselbe auch anders und vielleicht noch treffender ausdrücken: der Okkultismus ist das Produkt der Uebersinnlichkeitssehnsucht der Gegenwartsmenschen und seiner eigentümlichen, im Sinnlich-Diesseitigen gefangenen Denk- und Wesensart. Das heißt: Er vereint jene beiden Faktoren in sich, durch die der Gegenwartsmensch im wesentlichen bestimmt ist.

Man mag nun diese Zusammenhänge anerkennen oder nicht, eines ist jedenfalls deutlich: der Okkultismus jeder Art zieht das Uebersinnliche irgendwie in das empirisch Wahrnehmbare herab; von diesem aus erhält es seine Erklärung und — was mehr heißt — seine Bestätigung.

Das bedeutet aber, daß von einer grundsätzlichen Unterscheidung beider Welten ihrer Art nach keine Rede ist.

Hell tritt diese Auffassung in die Erscheinung, wo der Okkultismus experimentell arbeitet. Allen solchen Versuchen liegt deutlich die Anschauung zugrunde, daß jene „höhere Welt" nicht immateriell im Sinne Descartes' ist, sondern sich nur graduell durch feinere Stofflichkeit (im Sinne der Stoa) von unserer Sinnenwelt unterscheidet. Daraus ergeben sich dann auch die beiden Arbeitsmethoden, die der exoterische Okkultismus zur Erkenntnis des Uebersinnlichen anwendet: 1. Verfeinerung der wissenschaftlichen Hilfsmittel und 2. Materialisationen. Durch die Auraforschung, mit welcher die Odforschungen Reichenbachs wieder aufgenommen wurden, scheint die Möglichkeit, mit Hilfe verfeinerter Hilfsmittel über die Grenze

des mit gewöhnlichen Sinnen Erfahrbaren hinauszukommen, tatsächlich erwiesen zu sein. Doch fehlt in das Wesen der Materialisationen noch ein klarer Einblick, obwohl auch auf diesem Gebiete durch die Versuche des Obersten De Rochas über Nachaußensetzung der menschlichen Empfindung, die ergänzenden Experimente Durvilles mit dem Fluidalkörper und die Arbeiten des Münchner Psychiaters von Schrenck-Notzing eine Grundlage gegeben zu sein scheint. Diese der exakten wissenschaftlichen Forschung des exoterischen Okkultismus zugrunde liegende physikalisch-materialistische Auffassung der höheren Welten greift nun überall auch auf den esoterischen Okkultismus über. Der Spiritismus mit seiner halb esoterischen, halb exoterischen Einstellung, seinen „mediumistischen" Mitteilungen, Tischrücken und Materialisationen verrät in seiner ganzen Gedankenwelt zu deutlich die Zeichen einer Materialisierung der geistigen Welt, als daß dafür noch ein Beweis erbracht werden müßte. Aber auch der rein esoterische Okkultismus der Theosophie und Anthroposophie trägt die Kennzeichen einer Materialisierung der Ueberwelt. Freilich tritt hier vor dem Physikalischen mehr das Psychische in den Vordergrund. Man redet von „magischen Fähigkeiten" der Seele, die ermöglichen sollen, in jene höhere Welt einzudringen, oder von „Organen" der Seele, die bei richtiger Ausbildung das Uebersinnliche zu erkennen vermögen. Nun kann es kaum mehr bezweifelt werden, daß es Proben von Hellsehen und Telepathie gibt. Aber diese Proben beziehen sich auf Zustände und Ereignisse der sinnlichen Erfahrungswelt (Lesen verschlossener Briefe, Schau entfernter und zukünftiger Ereignisse). Der theosophische und anthroposophische Okkultismus dagegen will dieses „Erkennen" und „Schauen" mit Hilfe der magischen Fähigkeiten und Geistesorgane auch auf die übersinnliche Welt ausdehnen. Man mag sich nun dieses „Schauen" oder „Hellsehen" so vergeistigt vorstellen, wie man will, es bleibt nach theosophischer und anthroposophischer Anschauung immer von gleicher Art, ob der Wahrnehmungsinhalt unserer sinnlichen Erfahrungswelt entnommen ist oder ob er den übersinnlichen Welten angehört. Das ist bezeichnend genug dafür, daß ein grundsätzlicher Unterschied zwischen jenen beiden Welten ihrer ganzen Art

nach nicht gemacht wird; er ist nur graduell gedacht. Denn eine höhere Welt, als schlechthin andersartige gedacht, bedarf zu ihrer Erkenntnis natürlicherweise nicht nur schlechthin andersartiger Organe sondern auch einer schlechthin andersartigen Funktion dieser Organe (d. h. in unserem Falle: des hellseherischen Schauens), als zur Erkenntnis dieser sinnlichen Welt nötig wären. Daß dieses „Schauen" in der Theosophie und Anthroposophie immer gleicher Art bleibt, ob diese sinnliche Welt — freilich unter Ueberwindung ihrer für unsere sonstige Wahrnehmung gesetzten Schranken — oder jene höhere Welt angeschaut wird, läßt darauf schließen, daß die höhere Welt als nur graduell verschieden von der mit gewöhnlichen Sinnen wahrnehmbaren gedacht wird. In der Tat verraten denn die Schilderungen, welche Theosophie und Anthroposophie von der Ueberwelt mit ihren Hierarchien von Geisteswesen (Söhnen des Zwielichts, Feuergeistern, Geistern der Persönlichkeit, der Form, der Bewegung, der Weisheit, des Willens, Luftgeistern, Wärmegeistern) geben, genau diese Auffassung. Diese Geister sind nämlich durchaus nicht als immateriell aufgefaßt. Das „Höhere" und „Geistige" ihrer Wesensart besteht vielmehr darin, daß ihre Stofflichkeit feiner gedacht ist. Und das entspricht allem übrigen, was die theosophische und anthroposophische Lehre bietet. Immer und überall erscheint die geistige Welt empirisch wahrnehmbar, vorstellbar, erschaubar, wenn auch nicht mit den gewöhnlichen Sinnen, sondern mit feiner ausgerüsteten Organen. So werden z. B. von Steiner auch die Begriffe gegenständlich erfaßt, nicht rein geistig. Er sieht die Urbilder des Löwen, des Pferdes, der Völker, der Rassen usw. als wirkliche Wesenheiten in der astralischen Welt, und Anthroposophen rühmen diese „Gegenständlichkeit" als einen besonderen Vorzug ihrer Lehre. Am deutlichsten wird der geistige Materialismus da, wo Steiner den Gehalt des „Mysteriums von Golgatha" zu erfassen sucht. So schwierig es ist, einen klaren Begriff von Steiners Christusvorstellung zu gewinnen, so deutlich ist doch das eine: mit dem auf die Erde niedertropfenden Blute Christi, dessen hellseherische Untersuchung zeigt, daß ihm unendliche Liebe beigemischt (!) war, floß eine Art Liebessubstanz in die Erdenaura über und veränderte

deren astralische Farben in wunderbarer Weise. Man mag nun diese Substanz so geistig wie möglich fassen, es ist und bleibt Substanz, also ein stofflich Bestimmtes, und sie ist in hellseherischer Untersuchung im Blute wahrgenommen (!) worden. Ja, die Wahrnehmbarkeit ist überhaupt das letzte Kriterium der Wahrheit. So tritt hier wie im gesamten Okkultismus ganz klar eine Materialisierung der geistigen Welt zutage. Es verrät sich die vom Materialismus herkommende Auffassung, die dem Gegenwartsmenschen noch tief im Blute sitzt (trotz der nun fast bis zum Ueberfluß wiederholten Behauptung von der Ueberwindung des Materialismus), daß nur das empirisch Wahrnehmbare wirklich sei und daß die Schau beweise. Diese Einstellung ist typisch für den im Materialismus hängengebliebenen modernen Menschen und — für den Okkultismus. Es ist kein Zufall, daß Steiner trotz seines immer wieder betonten Gegensatzes gegen den Materialismus sich als Schüler und Verehrer Häckels bekennt: beide gehören zusammen. Die materialistische Einstellung ist dieselbe, wenn Steiner sie auch auf die höheren Welten anwendet. Und es ist ebensowenig Zufall, daß weite Kreise des Gegenwartsmenschentums sich der Theosophie und Anthroposophie zuwenden. Diese Lehre ist von derselben materialistischen Grundauffassung getragen, wie sie die Seele des heutigen Menschen unter den Einwirkungen des Materialismus zum großen Teil noch beherrscht. Auch diese beiden Geistesrichtungen gehören zusammen.

Das trifft auch noch nach einer andern Seite hin zu. Wir erkannten als charakteristische Eigenart des Gegenwartsmenschen die Ueberschätzung der menschlichen Denktätigkeit und -fähigkeit unter gleichzeitiger Bindung derselben an die empirisch-wahrnehmbare Welt. Das gleiche finden wir in der okkultistischen Lehre wieder, nur auf eine höhere Ebene verlegt. Man beobachtet die höhere Welt entweder an ihren Wirkungen auf die sinnliche oder in ihren Phänomenen selbst (Materialisationen, Hellgesichten u. a.) und bearbeitet diese Wahrnehmungen denkend. Das ist die auf dem Gebiete der Erfahrungswelt durchaus berechtigte Methode des Forschens. Und wenn die übersinnliche Welt ein Gebiet empiri-

scher Forschung ist, wie der Okkultismus behauptet, so muß die Forschungsmethode auch für ihn als berechtigt anerkannt werden. Aber an dieser Stelle tritt zugleich das Fehlerhafte heraus, das der Okkultismus mit der naturwissenschaftlich-materialistischen Denkweise des vergangenen Jahrhunderts gemein hat: es besteht die vorkantische Vorstellung von der unermeßlichen Reichweite des menschlichen Intellekts. Man glaubt mit der menschlichen Denktätigkeit, gestützt auf Erfahrung, die letzte Wirklichkeit erfassen, das Leben in seiner Gesamtheit durchdringen und in gedankliche Form pressen zu können. So entstehen jene Gedankengebäude, welche die übersinnliche Erfahrung zu deuten suchen und dabei mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit der übersinnlichen Welt gedanklich deutlich ablesbar zu enthalten.

Wer die Behauptungen des Spiritismus mit ihren logischen Begründungen in ihrer eigentümlichen Sicherheit an seinem geistigen Auge vorüberziehen läßt, wird das bestätigt finden. Viel weniger stark fällt dasselbe ins Auge bei einer Betrachtung des eigentlich theosophischen Okkultismus, aus denen Mme. Blavatzky und Mrs. Besant ihre „Erkenntnisse" schöpften. Gerade nicht durch abstraktes Denken, sondern durch mystisches Sichversenken suchten die orientalischen Wahrheitssucher, von denen die heutige Theosophie ihr Wissen entlehnt, die Wahrheit zu erfassen. Aber nicht die Erlebnisart der Bhagavad-Gita ist es, die die heutige theosophische Bewegung in ihrer Art bestimmt. Diese steht vielmehr unter dem Einfluß des „hermetischen" und kabbalistischen Okkultismus, wie er (freilich in Verbindung mit indisch-buddhistischen Erkenntnissen) in den Offenbarungen der Mahatmas zum Ausdruck kommt. Hier tun sich die Lehren einer Naturgeheimwissenschaft auf, deren Wahrheit bei Befolgung der Vorschriften durch die Wirkung praktisch erprobt werden soll. Auch hier glaubt man, daß letzte Wirkliche durch empirische Erprobung erfassen und beweisen zu können. Auch das ist Intellektualismus, wenn auch in abgeblaßter Form.

Viel deutlicher tritt dieser in Steiners Anthroposophie hervor. Wer das behauptet, trifft damit freilich tief ins Zentrum des anthroposophischen Selbstgefühls; denn gerade den Intellektualismus

glauben die Jünger Steiners durch ihres Meisters Lehre ebenso gründlich wie den Materialismus überwunden zu haben. Eine tiefere Besinnung erweist diese Meinung als Selbsttäuschung. Die Kontroverse Prof. Traubs gegen Steiner über die Frage, ob Steiner das Denken vom Fühlen und Wollen isoliere und Hegelschem Intellektualismus das Wort rede, mag ruhig unerörtert bleiben. Auch die Frage, ob das Denken eine rein formale Bewußtseinstätigkeit ist oder ob es „inhaltvolles" Denken gibt, braucht uns nicht zu beunruhigen. Diese Fragen mögen so oder so entschieden werden — jedenfalls ist die Einstellung Steiners und seiner Gefolgschaft durchaus in dem Sinne intellektualistisch, wie wir es oben gekennzeichnet haben. Die Denktätigkeit spielt bei Steiner eine große Rolle: „Ein vermeintliches Erkennen, das nicht in dem reinen Denken eine Art Vorbild anerkennt und das sich nicht im Gebiete derselben Besonnenheit und inneren Klarheit bewegt wie das ideenscharfe Denken, kann nicht in eine wirkliche geistige Welt führen", schreibt Steiner im „Reich" (Juli 1917), und in seiner „Theosophie" 9. Aufl. S. 157 heißt es: „Der Geistesforscher tritt seinen Schülern entgegen mit der Zumutung: nicht glauben sollst du, was ich dir sage, sondern es denken, es zum Inhalt deiner eigenen Gedankenwelt machen. Dann werden meine Gedanken schon selbst in dir bewirken, daß du sie in ihrer Wahrheit erkennst. Dies ist die Gesinnung des Geistesforschers." Und seine und seiner Anhänger Parole: „durch Denken zum Geist" klingt deutlich genug durch die anthroposophische Literatur hindurch; ebenso die nachdrückliche Behauptung, daß die Lehre der Anthroposophie sich vor dem „gesunden Menschenverstand" bestätigt. Rein auf Grund eines irgendwie gearteten Denkens und des Wahrheitsbewußtseins soll die Ueberzeugung von der Richtigkeit der Steinerschen Erkenntnisse gewonnen werden können. Das alles verrät eine deutliche Hinneigung zu rationaler Erörterung, so sehr auf der anderen Seite, wo diese zur Ueberführung nicht ausreicht, in der anthroposophischen Polemik die Esoterik besonderer Erfahrung ins Feld geführt wird. Solche Erörterung auf der rationalen Ebene braucht an sich noch nicht Intellektualismus zu bezeugen: als rational angelegte Wesen bewegen wir uns bei

jeder Art von Aeußerungen schließlich auf diesem Boden. Aber die intellektualistische Einstellung wird sofort deutlich, wenn die rational faßbare und erklärbare Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selbst gleichgesetzt wird. Und eben das beobachten wir in der gesamten Anthroposophie. Es besteht hier offenbar keine Klarheit darüber, daß es sich bei aller wissenschaftlichen Welterfassung — und solche will die Anthroposophie doch sein — stets nur um Versuche handelt, eine Wirklichkeit zu begreifen, die niemals durch die ratio — es handele sich um noch so inhaltvolles und durch Fühlen und Wollen aufgefülltes Denken — begriffen werden kann, weil sie ihrem Wesen nach größer ist als alles Begreifen. Alle durch das Denken konstruierten Zusammenhänge sind eben nur Konstruktionen, die höchstens annähernd wirkliche Tatbestände wiedergeben. Eine Berufung auf Goethes Naturempfinden und Husserls „phänomenologische" Wesensschau beweist dagegen nichts. Denn weder für Goethe noch für Husserl geht die übersinnliche Tatsächlichkeit des realen Objekts in der Erscheinungswelt auf; sie sehen sie vielmehr in der Erscheinung lediglich mit erfaßt. Bei Steiner ist beides in eins gesetzt. Das ist Intellektualismus. Bei solcher Einstellung ist es nicht verwunderlich, wenn allerlei rationalistische Konstruktionen sich in Steiners Gedankengebäude finden und z. B. in den Ausführungen über Reïnkarnation und Karma der Versuch unternommen wird, das Schicksalsdunkel dieses Erdgeschehens ohne jedes Gefühl für die jeder — auch einer hellseherisch erleuchteten — Vernunft trotzende Unbegreiflichkeit wasserklar aufzuhellen und die tiefsten Lebensrätsel ohne eine Empfindung für ihre geheimnisvolle Tiefe wie rationalistische Rechenexempel zu lösen. Deutlicher als hier kann die intellektualistische Einstellung, die auch das Tiefste und Letzte rational zu erfassen sucht und überzeugt ist, es so erfaßt zu haben, kaum bezeugt werden.

Auch das dritte bestimmende Moment im Typus des modernen Menschen finden wir in der okkultistischen Bewegung wieder: den Individualismus. Es ist nicht nur der Ausdruck einer Abirrung vereinzelter Glieder von den Grundprinzipien

okkultistischer Lehre, sondern es ist symptomatische Aeußerung der inneren Einstellung dieser ganzen Bewegung, wenn dem Einzelnen immer wieder der Gewinn an Energie, Befriedigung und Lebensfreude nicht etwa als Begleitmoment, sondern als das eigentlich Wesentliche und im Okkultismus Gebotene vor Augen geführt wird. Aus diesen Gedanken heraus sucht der Spiritist Verkehr mit den Verstorbenen — zu eigner Befriedigung und Beruhigung, der Theosoph „Offenbarungen" — zu eigner Bereicherung, der Anthroposoph „Erkenntnisse höherer Welten" — zur Pflege seines „Ich". Irgendwo findet auch Gott in diesen Systemen dann immerhin seinen Ort. Aber er wird im Grunde immer nur als das letzte Prinzip des Seins genau an die Stelle gesetzt, wo er dem ganzen System und dem Menschen in seiner Mittelpunktssucht nicht allzu störend werden kann. Nicht etwa „Ihn" haben, ist das letzte Ziel, sondern man fragt viel angelegentlicher nach „Himmel und Erde" und nach — sich selbst. Sehr bezeichnenderweise nennt Steiner seine Lehre Anthroposophie: der Mensch steht nämlich im Mittelpunkt seines Weltbildes. Er stammt freilich seinem innersten Wesen nach aus der übersinnlichen Welt; aber dies Innerste ist das „Ich", in dem nun „Geist selbst" (Manas), „Lebensgeist" (Buddha) und Geistesmensch (Atma) sich langsam entfalten sollen. Um dieses „Ich", seine Entfaltungsmöglichkeit, seine Entwicklung, seine Ziele gruppiert sich schließlich alles, was Steiner zu sagen hat. In den Christustaten z. B. wird ihm nicht das „Reich Gottes" lebendig, sondern sie stellen ihm lediglich das Ideal hin: Euer „Ich" soll Herr werden über den Astral-, Aether- und physischen Leib. Und er denkt dabei wie die Beispiele zeigen, nicht an ein Erfaßt- und Mitgerissenwerden von der Gotteskraft zu sittlich-religiöser Erneuerung, sondern an eine Art körperlich-seelischer Gesundung, als psychischen, vom Ich zum mindesten mitgewirkten Akt verstanden. So bleibt auch bei Steiner das Erste und Letzte das Individuum und die Frage nach den Möglichkeiten seines Erlebens und der Steigerung der psychischen Erfahrung in höhere Welten hinein — nicht Gott. In all dem verrät sich genau dieselbe Einstellung, wie sie der Individualismus des Gegenwartsmenschen in seiner

innerlicheren Form erkennen ließ: das eigentliche Interesse konzentriert sich um das Ich, sein Wesen, sein Recht, seine Auswirkung und Betätigung als psychisches „Erlebnis". Und die schlagwortartige Betonung, daß die anthroposophische Wahrheit „erlebt" werden müsse, um in ihrer Tiefe erfaßt zu werden, unterstreicht das Gesagte nachdrücklich. Praktisch wirkt sich dies aus in einem fast verkrampften Wollen zu seelischem Erleben. Was dadurch erreicht wird, sind vielleicht starke psychische Erregungen, keine Intuitionen aus dem innersten Wesen einer letzten Wirklichkeit.

Eine Besinnung auf das, was in den vorigen Ausführungen über den Typus des modernen Menschen und den Okkultismus gesagt worden ist, läßt hervortreten, wie sehr die Geistesrichtung auf beiden Seiten sich entspricht. Besonders deutlich wird das durch die Beobachtung, daß der Entwicklungsgedanke, dieser Abgott des modernen Bewußtseins, auch den gesamten abendländischen Okkultismus durchwirkt. Allmähliche Aufwärtsentwicklung zu immer höheren Daseinsformen bis ins Uebersinnliche und Letzte hinein — das ist der Grundgedanke, der durch alle Systeme des abendländischen Okkultismus sich hindurchzieht und jeder dieser Lehren durch den in diesem Gedanken geschaffenen Zusammenschluß aller ihrer Einzelheiten erst die Einheitlichkeit des Systems verleiht. Der orientalischen Theosophie ist dieser Gedanke fremd; im abendländischen Okkultismus beherrscht er alle Gebiete des Lebens und lebt sich vor allem auch auf dem Gebiete des Sittlichen aus. Hier wird er besonders verhängnisvoll, weil er auf diesem Boden auch den idealistisch gerichteten Kreisen entgegenkommt, die gegen die Materialisierung der Welt sich wehren, aber nun in Gefahr kommen, dem verfeinerten Materialismus des Okkultismus zu verfallen. Der Standpunkt ihres aus dem halb und daher falsch verstandenen idealistischen Prinzip von der sittlichen Autonomie des Menschen herausgewachsenen Idealphilistertums mit seiner Annahme, daß man den guten Willen sich machen und lediglich vermöge eigner Arbeit an sich selbst sich vorwärts bringen könne dadurch, daß man sich einem erdachten Ideale angleicht, findet im gegenwärtigen Okkultismus, vor allem

aber in Steiners Anthroposophie nicht nur Anknüpfungspunkte, sondern in jeder Beziehung nachdrückliche Bekräftigung. Eine von Luther und der Bibel herkommende Frömmigkeit aber steht im Gegensatz — nicht zum wahren Idealismus, wohl aber zu dieser Art sittlicher Anschauung jenes Idealphilistertums und des Okkultismus.

III.

Doch in diesem Gegensatz leuchtet bereits eine Frage auf, die nur beantwortet werden kann im Zusammenhang mit der umfassenderen nach dem Verhältnis von Religion und Okkultismus. Sie ist das eigentliche Problem.

Die Aeußerungen der Okkultisten selbst über das Verhältnis von Religion und Okkultismus sind nur wenig verwendbar. Denn einmal sind diese Selbstaussagen nicht einhellig, und dann herrscht unter den Vertretern des Okkultismus über den Begriff der Religion offenbar keine einmütige Klarheit. Dieses Schicksal erfährt jener Begriff nicht nur im Lager des Okkultismus. Wir suchen ihn daher unter Umgehung aller Kritik und Bewertung anderer Begriffsbestimmungen für unsere Betrachtung einfach in Kürze festzulegen — nicht durch eine Definition, weil er sich jeder derartigen Bestimmung um seines eigenartigen Gehaltes willen entzieht, sondern durch Beschreibung der Art, wie Religion wirkt und wo und unter welchen Umständen sie auftritt.

Religion ist jedenfalls nicht ein Handeln, ein „In-Betriebsetzen", ein Machen; auch nicht ein „Schreien nach Gott" (Geyer), überhaupt nicht eine „Haltung" der Seele, etwa in der völligen mystischen Passivität oder Demut oder eine sonstige psychische Einstellung. Ihre Wahrheit ist vielmehr ihre Jenseitigkeit. Da ist sie, wo das allem Subjektiven entgegengesetzte Objektive durch alle Zustände äußerer und innerer Art „durchbricht", erfaßt, zwingt; da, wo das völlig Unbegreifliche Ereignis, wo das „Ganz Andere" als letzte und einzige Wirklichkeit erfahren wird. Kurz das Erlebnis von dem „Hereinbrechen Gottes" selbst: du hast mich überwunden und bist mir zu stark geworden — das ist Religion; vor allem auch die Religion der Bibel. Die Propheten und Apostel wollen

nicht sein, was sie heißen; sie müssen es sein, und nur darum sind sie es. Sie „machen", „handhaben", „betreiben" nichts; sie werden gebraucht, getrieben — von der einzig objektiven Macht, von Gott selbst. Diese Menschen der Bibel haben nur ein Interesse; und das sind nicht sie selbst, ihr Tun, ihr Zustand, sondern Gott, seine Sache, sein Reich. Das ist Religion und nicht nur die Religion der Bibel, sondern auch die Luthers und aller religiösen Genien.

Eine so verstandene Religion ist nun bekanntlich in Gegensatz gestellt worden zur Sittlichkeit. Der Gegensatz besteht tatsächlich, insofern Religion nicht Sittlichkeit ist. Aber er ist aufgehoben, insofern Religion Sittlichkeit begründet. Diese Annahme steht nur scheinbar im Widerspruch mit der vom Idealismus behaupteten „sittlichen Autonomie" des menschlichen Willens, durch die der Mensch in seinen sittlichen Entscheidungen ganz auf sich selbst gestellt zu sein scheint. Denn der Satz von der Autonomie ist nicht wissenschaftliche Beschreibung einer objektiven Tatsächlichkeit; das wäre vorkantisch gedacht. Sondern er ist unzulänglicher Ausdruck, „Ideogramm" (nach Otto) für das Selbst-Gefühl eigentümlicher Erhobenheit, das der Mensch erfährt, wenn er von der kategorischen Wirklichkeit erfaßt, ihrer „inne" wird. Der Mensch weiß sich in solchem Fall der sonst geltenden Kausalität überlegen. Und dieses Wertgefühl findet seinen Ausdruck in dem Begriff der „Freiheit" und dem der „Autonomie", ohne daß mit diesen Begriffen das Ganze der erfahrenen Wirklichkeit bezeichnet sein könnte. Nur annähernd und „ideogrammatisch" ist ein unzulänglicher Darstellungsversuch des inneren Lebens damit gegeben. Das Kategorische, das erfahren wird, macht nämlich eine eigentlich verstandene Autonomie unmöglich: denn das Kategorische ist Nötigung; es ist Widerfahrnis. Dem entspricht durchaus nach der religiösen Seite hin das Widerfahrnis des Glaubens, des Ergriffenwerdens von Gott — das Grunderlebnis echter Religion. So erfährt der Gläubige in dem religiösen Ergriffensein von Gott zugleich das kategorische Genötigtwerden des sittlichen „Du sollst" und damit zugleich die im Bewußtsein des Gotthabens gegebene Ueberlegenheit über die sonst ihn bindende Kausalität, d. h. die „Freiheit" des: „ich kann und will." Und dieses: „ich kann und will" ist durchaus

bedingt durch den „Einbruch Gottes"; er begründet die Sittlichkeit des frommen Menschen.

Die vorstehenden Ausführungen über das Wesen von Religion und religiös begründeter Sittlichkeit schließen bereits alle Kritik an dem geistigen Typus des modernen Menschen ein, wie sie vom religiösen Standpunkt aus geübt werden muß. Wenn unsere Darstellung vom Wesen der Religion zutrifft, so steht die Religion in grundsätzlichem Gegensatz gegen allen Materialismus, Intellektualismus und Individualismus. Gott als das schlechthin Jenseitssinnliche kann nicht irgendwie erfaßt werden in materiellen Bestimmtheiten und seien sie noch so verfeinert gedacht. Auch das Denken des Menschen wird ihn nie umfassen können, so sehr es sich entwickeln mag. Denn Gott als das schlechthin Ueberintellektuelle muß aller logischen Beweisführung spotten, wenn sie sich einbildet mehr zu sein als menschliche Konstruktion, durch die sich der Menschengeist das schlechthin Unfaßbare zu deuten sucht. Erfahren aber wird Gott auch nicht in einem rein psychischen Akt des „Erlebens" in dem Sinne, daß das menschliche Ich dabei der Gotteserfahrung gegenüber irgendwelche eigene und handelnde Rolle spielte. Von „Erleben" kann nur in dem Sinne die Rede sein, daß Gott als „einzig wahrhaft seiendes Subjekt" (Nietzsche), als das einzig Bestimmende, Wirkliche und dem Ich gegenüber Objektive auf wunderbare Weise im Menschen „durchbricht". Für den religiösen Menschen bedeutet auch das kategorische „Du sollst" solchen Durchbruch. Das Ich wird erfaßt, und nun erst beginnt sein Handeln. D. h. mit anderen Worten: Keine menschliche Funktion, auch nicht die sittliche erreicht das Jenseits-Göttliche oder bringt ihm auch nur ein Stück näher. Keine Methode führt zu Gott, sondern er ist da, wo er sich offenbart.

Damit ist die Kluft bezeichnet, die den von der Geistesart des letzten Jahrhunderts erfaßten modernen Menschen und den Okkultismus gleichermaßen von dem unterscheidet, was echte Religion und religiös begründete Sittlichkeit ist. Der Okkultismus hat nun freilich erfaßt, daß die materiell, intellektuell und individuell begründete Diesseitigkeit nicht die ganze Wirklichkeit sein könne. Er sucht daher nach übersinnlichen Welten. Aber er schleppt die

Tradition jener im Grunde genommen antireligiösen Geistesrichtung auch in seine Forschungen mit hinein und baut seine „höhere Welt“ doch auch irgendwie auf materiell, intellektuell und individuell begründeten „Ergebnissen“ auf. So gelangt er nicht zum schlechthinnigen Jenseits, sondern höchstens zu „Jenseitigkeiten“; und diese sind in Wahrheit verbesserte Diesseitigkeiten. Nun scheint im anthroposophischen Lager doch die Einsicht dafür aufzugehen, daß Anthroposophie nicht Religion ist. Geyer wird nicht müde, diese These immer wieder zu verfechten, indem er erklärt: Anthroposophie ist Wissenschaft; sie begründet ein erweitertes Weltbild, nicht Religion. Er beruft sich dafür auf Steiner selbst, obwohl Steiners Worte über diesen Punkt m. E. nicht so eindeutig klar sind, wie Geyer meint, und auch nicht unbedingt das zu sagen scheinen, was Geyer herausliest. Jedenfalls aber ist die große Menge der Anhänger Steiners frei von der bei den führenden Geistern zu beobachtenden Zurückhaltung gegenüber einer Gleichsetzung von Anthroposophie und Religion. Hier liegt die eigentliche Gefahr der Bewegung.

Es ergibt sich in diesem Zusammenhange die Frage, was denn Theologen wie Rittelmeyer, Geyer, Heisler in Tübingen u. a. dazu veranlaßt hat, als Herolde der Anthroposophie aufzutreten und von hier das Heil auch für eine religiöse Erneuerung zu erwarten, wenn ihnen die Anthroposophie Wissenschaft und nicht Religion bedeutet. Geyer schreibt in einer Auseinandersetzung mit Wilh. Bruhn (Christl. Welt 1921 Nr. 29: „Der Protestantismus ist in Gefahr, zuerst arm an Vorstellungen zu werden, indem er mit dem „Ingesinde der übersinnlichen Welt“ (Gogarten) aufräumt, um dann auch ganz folgerichtig gefühlsmäßig sich einschränken zu müssen, denn in der dünnen Luft des leeren Idealismus können vielleicht hochgebildete Männer, nicht aber die Leute vom Acker und Amboß religiös atmen.“ In dieser Richtung scheinen auch die Bedenken und Antriebe der übrigen theologischen Verfechter der Anthroposophie zu liegen, wie aus einer persönlichen Bemerkung Rittelmeyers mir gegenüber hervorzugehen scheint. Das heißt also: Man glaubt in der Anthroposophie eine Vor-

stellungswelt gefunden zu haben, die freilich als wissenschaftlich erkanntes Bild des Weltganzen zunächst mit Religion nichts zu tun hat, aber dabei zugleich den für das religiöse Leben bedeutsamen Vorteil aufweist, daß sie das, was Gott (als letzte Quelle alles Lebens) der Menschheit hat „offenbaren" wollen, in ihren Bildern adäquat wiederspiegelt (freilich, ohne daß die Quelle der religiösen Offenbarung selbst damit erreicht wird, wie Geyer ausdrücklich hervorhebt). Geyer betont fortgesetzt, daß solche Vorstellungswelt nötig sei, damit die religiösen Gefühle sich daran aufranken können. Sie würden sonst heimatlos und könnten wie in Wasser gestellte abgepflückte Blumen wohl eine Zeit lang noch weiter duften und zu leben scheinen, aber wirklich zu leben vermöchten sie nicht. Das würde doch besagen, daß jene Vorstellungswelt Voraussetzung des religiösen Lebens ist, daß in ihr die Quellkräfte solchen Lebens fließen und von ihr entnommen werden. Aber das eben bestreiten wir. Gewiß verdichtet sich alles religiöse Erfahren der Macht Gottes uns Menschen immer irgendwie zu Vorstellungen. Diese können visionär begründet sein, sie können auch entnommen sein aus dem, was das jeweilige Weltbild dem religiös Erfaßten bietet. Niemals aber ist die so gewonnene Vorstellung Offenbarung selbst; diese wird vielmehr in dem irrationalen Erlebnis eines übersinnlichen von Gott Ergriffenwerdens erfahren. Die Vorstellungswelt aber ist Projektion des letztlich unvorstellbaren „Geoffenbarten" in sinnliche Anschauung hinein. An so gewonnenen Vorstellungen lernen wir uns dann zurücktasten zu dem in ihnen dargestellten religiösen Erlebnis selbst. Insofern ist die religiöse Vorstellungswelt, vor allem die der Bibel, wichtig und notwendig, als sie Hilfsmittel und Anlaß werden kann und soll, den Weg derer rückwärts zu durchmessen, deren übersinnliches Erleben an solchen Vorstellungen einen wenn auch immerhin unvollkommenen Ausdruck fand, und so zum Selbsterleben zu kommen. Insofern ist sie auch Voraussetzung des religiösen Lebens. Aber wohlgemerkt: das Primäre, das eigentlich Leben Bedeutende ist nicht die Vorstellungswelt selbst, sondern das in ihr nur sehr unvollkommen zum Ausdruck Kommende — das Ewigkeitserlebnis.

Und dieses nicht als psychischer Akt verstanden, sondern als Widerfahrnis eines schlechthin Jenseitigen. Bei Steiner dagegen steht, wie überall im Okkultismus, die Vorstellungswelt des Systems als das Primäre, für sich selbst Wichtige voran, oder zum mindesten als gleichwertig neben dem Ewigkeitserlebnis, jedenfalls aber als dessen adäquater Ausdruck. Die anthroposophische Vorstellungswelt soll Resultat exakt wissenschaftlicher Forschung, gegründet auf „Wahrnehmung" und „Schau" — und dadurch allein als objektive Wahrheit gesichert sein. In ihr „offenbart" sich dem Hellseher die Ueberwelt: Schauung und Offenbarung sind eins und dasselbe. Die Steinerschen Hellgesichte, die uns in den Weistümern der Akaschachronik, des Christusmysteriums, der Reïnkarnation- und Karmalehre entgegentreten, sind nicht die Frucht, sondern die Wurzel der Offenbarung. Das ist bezeichnend genug dafür, daß in der Anthroposophie das Religiöse in eine Bewegung von unten nach oben verkehrt wird, während die umgekehrte Bewegung die eigentlich religiöse ist. Ebenso ist es im Grunde auf dem Gebiete des gesamten Okkultismus.

Das ist eine überaus wichtige Erkenntnis für die Frage, ob oder welchen Hilfswert der Okkultismus für die religiöse Erneuerung haben könnte. Menschen, denen der Quell des Gotterlebens floß und fließt, werden — wenn ihnen das okkultistische Weltbild aus Gründen der Erfahrung und Wissenschaft oder solchen des Glaubens an die überragende Persönlichkeit des Stifters überzeugend erscheint — und brauchen an der Ursprünglichkeit ihres religiösen Erlebens ebensowenig eine Einbuße zu erfahren, wie die Umkehrung des ptolemäischen in das kopernikanische Weltbild notwendig das Gotteserlebnis in seiner Ursprünglichkeit unmöglich gemacht hat. Sie werden die Schale des okkultistischen Welterkennens mit dem religiösen Inhalt füllen, der ihnen auch sonst zufließt, und sich vielleicht durch die Reichhaltigkeit der Vorstellungswelt, in die sie diesen Inhalt gießen, sogar bereichert und erhoben fühlen. Aber eine Gefahr liegt doch auch hier vor: Jenes okkultistische Weltbild in seiner kosmischen Weite, Einheitlichkeit und Vielseitigkeit könnte auch religiösen Menschen, die phantasiebegabt sind, so fesselnd und

bedeutend werden, daß bei allen hellseherischen und sittlichen Schulungen der freie Blick für das Einfache, die kindhafte Einstellung dem Ewigen gegenüber mehr und mehr verloren ginge und der Weg Gottes zu den Menschen dadurch verbaut würde.

Noch größer aber würde die Gefahr bei denen sein, denen das hellseherische Weltbild überhaupt erst die Brücke in die Ueberwelt der Religion werden soll. Denn die Art, wie der gesamte Okkultismus die Ergebnisse seiner höheren Erkenntnisse als das Wesentliche in den Vordergrund schiebt, sie als Beweise für das Vorhandensein der Ueberwelt anwendet und auffordert, durch Schulung den Weg nach oben zu beschreiten, läßt es sehr natürlich erscheinen, daß man den Weg für das Ziel, die Brücke für das Jenseits nimmt und sich bei dem beruhigt, was nicht aus der Tiefe echter Religion quillt, sondern aus dem Reiche, das man doch im Grunde genommen überwinden zu wollen behauptet.

Und auch die sittlichen Forderungen des Okkultismus führen nicht zu einem Ziele, das wirklich Erneuerung bedeuten könnte, wenigstens nicht im Sinne einer religiös-sittlichen Erneuerung. Verhängnisvoll wirkt bei der okkultistischen Führung auf diesem Gebiete vor allem die Tatsache, daß dem Menschen die von ihm so gern geglaubte Auffassung nahe gebracht wird, er könne im wesentlichen selbst diese Erneuerung bewirken — ganz im Sinne des oben gekennzeichneten Idealphilistertums. Das führt aber niemals zu wirklicher Erneuerung, sondern höchstens zu allerlei fadenscheinigen Ehrbarkeiten und Selbstgerechtigkeiten, vielleicht auch zu allerlei demütigen Bescheidenheiten, die aber nichts weiter als verhüllte Selbstgerechtigkeiten sind; „denn als Triumph des Pharisäismus könnte der neue Pharisäismus fürchterlicher als jener frühere auftreten, der es fertig bringt, nicht einmal „selbstgerecht" sondern zu allem auch noch „demütig" zu sein", (Karl Barth: Römerbrief 2. Aufl. S. 86).

Das Verhängnisvollste aber bei all dem ist, daß diese Bewegungen, wie wir sahen, der Geistesart des Gegenwartsmenschen so ungemein entgegenkommen in dem Glauben, sein Retter zu neuem Leben zu sein. In Wahrheit verstrickt der Okkultismus ihn nur tiefer in seine Eigenart. Es ist im Grunde genommen alles

nur Kompromiß; die Kraft der radikalen Erneuerung gegenüber der Welt- und Mittelpunktssucht des Menschen fehlt. Man will erneuern, indem man beruhigt. Man will vorschnell geben, was nur starkem Warten voller Unruhe im Begnadetwerden von oben geschenkt werden kann. Gewiß, man fordert allerlei im Namen Gottes und — des Okkultismus. Aber mit den Anstrengungen der Schulung will man das „Kommen des Reiches" herbeizwingen und des unruhvollen Wartens ledig werden. Man begreift nicht, daß das Läutern, Schaffen, Erlösen nur durch das „Reich Gottes" selber kommen kann. Im Okkultismus hat schließlich alles daher ein Diesseitsgesicht: die Weite und Unbegreiflichkeit der religiösen Ueberwelt wird bevölkert mit Geistwesen; das wunderbare Geheimnis des Menschen- und Erdenschicksals wird zum klug und rational geordneten, durch Reïnkarnation und Karma geregelten Weltgeschehen; das Gebet, dieses Ringen mit Gott und geheimnisvolle Erfahren Seiner überwältigenden Macht, wird zur stillen Versenkung und Meditation, die man „üben" kann; Christus, der gewaltige Einzigartige, wird zum Wisser und „Eingeweihten", die absolute Umkehr zur allmählichen Aufwärtsentwicklung, das Mysterium von Golgatha zum Mittel, die Erde mit Liebessubstanz zu füllen, das Christentum selbst in seiner einzigartigen Ueberweltlichkeit zum „empirischen Christentum", als dessen Schöpfer Steiner erscheint. Die Begegnung mit Christus, mit Gott wird zur Begegnung mit allerlei Geistwesen, die „absolute Situation" Kierkegaards wird in geistwissenschaftlichen Erkenntnissen relativiert.

All diesen Gefahren gegenüber gibt es m. E. nur eine Möglichkeit, sie zu bannen. Wirken aus der großen Wahrheit des Reiches Gottes heraus. Nicht ausdrücklich und noch viel weniger lärmend gegen den Okkultismus zu Felde ziehen und ihn dadurch nur hartnäckiger und kampferprobter machen! Keine Negation, sondern Position, d. h.: mit allen Mitteln des Geistes die materialistisch, intellektualistisch und individualistisch geartete Grundlage, auf der auch der Okkultismus schließlich ruht, weniger angreifen, als klar ins Licht stellen als das, was neues Leben hindert!

Das Leben aus Gott selbst aber, wie es in Christus als radikale Macht der Erneuerung erschien, überall auch auswirken lassen in Wort und Tat. So zeigen, was Religion, Christentum, christliche Sittlichkeit im Tiefsten ist. In solchem Wirken kann nicht die Tendenz der Beruhigung das Maßgebende sein, mit der der Okkultismus die Gemüter beschwichtigt, sondern der Ruf zur Umkehr und das immer erneute, unruhige Warten auf das Begnadet- und In-den-Dienst-gestellt-werden! —

Das ist die Aufgabe. Nur dies sei zu einem Versuch ihrer Lösung gesagt. Sie wird gefunden werden nur in der Richtung, in die das Lutherwort aus den „Tischreden" weist: „Sie wollen Gott mit ihrem Spekulieren ergreifen. Da wird nichts aus. Ergreifen den leidigen Teufel dafür; der will auch Gott sein. Aber ich ermahne und warne jedermann, daß man das Spekulieren anstehn lasse und flattere nicht zu hoch, sondern bleibe hinieden bei der Krippe und Windeln, darin Christus liegt, in welchem wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Da kann man Gottes nicht fehlen, sondern trifft und findet ihn gewißlich. Ich wollte gern, daß man diese Regel nach meinem Tode hielte." Darüber aber steht das Wort des am Ende doch einzig Großen: „So ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht ins Reich Gottes kommen." —

* * *

Für Leser, die diesen Fragen genauer nachgehen wollen, seien außer den kurzen Einführungen (z. B. F. Traub, R. Steiner als Philosoph und Theosoph, oder Niebergall, Idealismus, Theosophie und Christentum, beide bei J. C. B. Mohr, Tübingen) folgende Schriften empfohlen, die sämtlich auch die okkultistische und verwandte Literatur selbst nennen:

Die oben angedeuteten Ausführungen Wilh. Bruhns (Christl. Welt 1921) bedeuten eine Erweiterung und Einzelbegründung der in seiner Schrift: Theosophie und Anthroposophie (108 S., Teubner 1921. Aus Natur und Geisteswelt Bd. 775) gebotenen kritischen Einwände gegen die theosophische und anthroposophische Gedankenwelt. Diese Kritik bietet neben einer eingehenden Darstellung des theosophischen und anthroposophischen Welt-, Geschichts- und Seelenbildes den besonderen Wert der zur näheren Orientierung über jene Geistesbewegungen sehr empfehlenswerten Schrift. Das kritische Ergebnis konzentriert sich schließlich in der Behauptung, daß Steiner aus dem Sicherheitsgefühl persönlicher Ge-

wißheit ein objektiv gültiges Wissen vom Uebersinnlichen ableite und die eigenen subjektiven Erzeugnisse seines Unterbewußtseins für erwiesenes objektives Wissen nehme. Das Buch weist zurück auf eine früheres von Bruhn: Theosophie und Theologie (Glückstadt, Hansen 1907).

Die erkenntnistheoretische Begründung, die Steiner selbst seinen Aufstellungen gibt, untersucht Kurt Leese in seiner Schrift: Moderne Theosophie. Zweite völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage (229 S., Berlin, Furche-Verlag 1921). Das Buch unterrichtet lediglich über Steiners Anthroposophie, ohne auf die übrige theosophische Gedankenwelt näher einzugehen. Leese weist die Unhaltbarkeit der erkenntnistheoretischen Begründungen Steiners nach, indem er von den Voraussetzungen der Anthroposophie ausgeht und zeigt, wie sie selbst gegen ihre eigenen Voraussetzungen verstößt. Das Verhältnis von Anthroposophie und Christentum wird ausführlich behandelt und schließlich der Anspruch der Anthroposophie, die Lebensrätsel zu lösen, lediglich als ein Hinausschieben dieser Rätsel in seine Hinterwelt nachgewiesen, wo sie ebenso rätselhaft bleiben, wie in der uns zugekehrten Vorderwelt.

Mehr als in den vorgenannten Schriften geschehen ist, wird die menschliche und kulturelle Gesamterscheinung der Anthroposophie verständlich zu machen versucht in der Schrift von J. W. Hauer: Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik (159 S., Kohlhammer, Stuttgart 1922) durch Untersuchung des Werdens dieser Geistesbewegung und ihre Eingliederung in die okkulte Tradition. Die okkulte Welle steht nach Hauers Darstellung immer in engster Beziehung zur geistigen und religiösen Bewegung überhaupt und ist ihr Vorbote oder Ausklang. Der Verfasser wertet die Anthroposophie in diesem Zusammenhange als Vorboten neuen Geisteslebens. Daneben bietet er eine Darstellung des anthroposophischen Systems und eine Auseinandersetzung über die Stellung der Anthroposophie zu den letzten Fragen; hier wird auch das Verhältnis von Christentum und Anthroposophie behandelt und die anthroposophische Behauptung, die Lösung jener letzten Fragen zu bringen, abgewiesen durch den Nachweis, daß auch das hellseherische Erlebnis nicht zur letzten Wirklichkeit führt.

Noch einmal das „Wie" der „Auferstehung" Jesu.

Von

Prof. Dr. Th. Haering d. Ä. in Tübingen [1]).

1. Grund, Ziel, Weg der Untersuchung. 2. Der Tatbestand. 3. Die Bedeutung für den Glauben. — Vorausgesetzt sind außer meiner Dogmatik ([2] 1912, Neudruck 1922) die Abhandlungen in ZThK 1897 S. 331 ff., 468 ff. „Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund?" und „Gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe? Mit besonderer Beziehung auf die Auferstehung", sowie 1898 S. 129 ff. (zusammen mit Max Reischle) „Glaubensgrund und Auferstehung"; ferner in der Festschrift für Bonwetsch 1917 S. 120 ff. (Auseinandersetzung mit Ihmels „Die Auferstehung Jesu Christi" [5] 1921), und Ihmels in „Studien zur syst. Theologie" 1918 „Zur Frage nach der Auferstehung Jesu. Grundsätzliches und Methodologisches". Jene Schrift Ihmels ist im folgenden mit I, diese mit II zitiert.

1. Die Wichtigkeit des Gegenstandes wird es begreiflich machen, daß ich ihm gegenüber besonders stark das Bedürfnis empfinde, meine Meinung noch einmal so deutlich als möglich auszudrücken. Der Umstand, daß Herr D. Ihmels den oben genannten Ort für seine Entgegnung auf meinen vorher angeführten Beitrag in Bonwetschs Festschrift wählte, und noch mehr die Gesinnung, die aus ihr spricht, verpflichtet mich zu herzlichem Dank. Gegenüber der noch immer, namentlich in manchen Kirchenzeitungen, nicht ausgestorbenen Vermischung des persönlichen Glaubens und sachlicher Prüfung einer Glaubensfrage hat D. J. mit voller Absicht sich auf diese be-

1) Vgl. über den Sinn dieser Beiträge („retractationes") Jahrgang 1920, S. 237 ff.; 1921, S. 173 ff., 311 ff.; 1922, S. 237 ff.

schränkt, und doch, man wird sagen dürfen, eben dadurch seine persönliche Glaubensstellung deutlich zu fühlen gegeben.

Der Dank hiefür möchte sich schon darin äußern, daß ich den Zweck der folgenden Untersuchung von vornherein genau umgrenze. Er liegt, kurz gesagt, nicht darin, die Auffassung von D. J. zu widerlegen, sondern darin, eine andere auch als glaubensgemäß zu erweisen. Das war schon der Zweck meiner Abhandlung in der Bonwetsch-Festschrift gewesen; aber ich möchte es jetzt unterstreichen. Denn ich erkenne gerne an, daß die letzten Ausführungen von D. J. seinen Standpunkt gewiß manchem nicht nur einleuchtender, sondern auch aufs neue wert gemacht haben. Mit anderen Worten, es fällt mir nicht ein, zu meinen, daß die andere von mir vertretene Auffassung sich als die allein haltbare, im Bewußtsein aller homines bonae voluntatis siegreiche erweisen lasse. Nur für die Anerkennung ihres Rechts trete ich auf's neue ein, und ich hoffe, mit deutlicherer Herausarbeitung guter Gründe. Ob nun in unserer Frage nicht nur ein Entweder-Oder, sondern auch ein Sowohl-Als auch berechtigt ist, darüber wäre jedes Wort im voraus wertlos. Aber das darf ich sofort betonen, daß der Nachweis, das „Wie“ der „Auferstehung“ dürfe offen gelassen werden, wenn er gelingt, nicht für wenige Glieder der christlichen Gemeinde wertvoll erschiene. Für viele, meine ich, denen der lebendige Herr eine unantastbare Wirklichkeit ihres Glaubenslebens ist, die aber einer bestimmten Entscheidung über das „Wie“ seiner Auferstehung zaghaft und manchmal bedrückt gegenüberstehen. Erwidert man ihnen, jener Glaube gründe sich fest allein auf dem „einzigartigen Wunder der Auferstehung“ (dieses im bestimmten Sinn auch hinsichtlich des „Wie“ verstanden), so findet man sie, volles Vertrauen zu rückhaltloser Aussprache vorausgesetzt, keineswegs immer überzeugt, und jedenfalls verlangen sie nähere Begründung jener Mehrforderung.

Bei dieser Bestimmung des Ziels ist genauste Bestimmung des Wegs, der zu ihm führt, unerläßlich. Die sonst oft empfehlenswerte Methode, den Einwänden eines bedeutsamen Gegners Schritt für Schritt zu folgen, dürfte in unserem Fall den entscheidenden Punkt mehr verhüllen als klarstellen; die Gefahr, sich in dialektisches Spiel zu verlieren, wäre schwer zu vermeiden. Und doch hat D. J.

nachdrücklich bezeugt, daß wir in der großen Sache weithin viel zu einig sind, um etwas anderes im Auge zu haben, als eben sie selbst. Daher wird unsere Differenz am sachgemäßesten herausgearbeitet werden können, wenn wir von dieser Einigkeit ausgehen. Sie ist eine grundsätzliche in der sonst so viel umstrittenen Frage „Glaube und Geschichte". Er hebt sie selbst nach ihren verschiedenen Beziehungen hervor (vgl. II, 21, 27—29). Einmal „erwächst uns die Gewißheit der Auferstehung nicht auf dem Wege eines Postulats, auch nicht im Sinn einer Schlußfolgerung aus dem inneren Leben Jesu (so sehr auch unser Glaube dadurch mitbedingt sein mag) ..., sondern aus der Verkündigung von der Auferstehung"; „die Gewißheit aber würde unmöglich, wenn es geschichtliche Gewißheit von ihrer Ungeschichtlichkeit gäbe." Zum anderen: „die christliche Ostergewißheit erwächst nicht aus der rein historischen Gewißheit" (= Unanfechtbarkeit der historischen Ueberlieferung), „sei es unmittelbar, sei es doch so, daß der Christ sich zunächst die Unanfechtbarkeit der Ostertatsache erkämpfen müßte und dann in einem neuen Ansatz ihre Bedeutung für den Glauben"; vielmehr „kommt die Gewißheit so zustande, daß die (Botschaft von der) Tatsache der Auferstehung Jesu als Abschluß der ganzen in ihm vorhandenen Gottesoffenbarung zu einem Wort Gottes an den Menschen wird".

Beide Seiten dieser unserer gemeinsamen Grundanschauung sind gleich wichtig. Die an zweiter Stelle genannte schon deswegen, weil sie D. J. ausdrücklich gegenüber anderen ihm sonst nahestehenden Theologen zu verteidigen gehabt hat (vgl. besonders Fischer „Glauben und Wissen im Streit um die Auferstehung Jesu" a. a. O. I, 44 ff.). Es handelt sich hiebei zuletzt um nichts Geringeres als um die volle Wahrung des Lutherschen Glaubensgedankens. Im Unterschied von der durch die altprotestantischen Dogmatiker eingetretenen Verschiebung ins Intellektualistische will D. J. Luthers in seinem Glaubenserlebnis ihm neu aufgegangene Erkenntnis von dem Verhältnis zwischen Glaube und Geschichte mit den Mitteln unserer heutigen Erkenntnis durchführen; und das ist auch mein Bestreben.

In unserem freundschaftlichen Streit handelt es sich aber zunächst wenigstens (vgl. später im dritten Abschnitt dieser Abhandlung) nicht um die eben bezeichnete, sondern jene andere an erster Stelle

genannte Frage. D. J. formuliert den Streitpunkt (a. a. O. II, 21) so: „darf oder kann sich der Glaube zu einer geschichtlich feststehenden Wirklichkeit, die als Ganzes ihn bindet, im einzelnen eklektisch verhalten"? Gemeint ist damit eben mein Versuch, das „Wie" der „Auferstehung" offenzulassen. Während er (s. o.) anerkennt, meine Meinung sei, wie die seine, nicht: der Glaube dürfe von sich (seinen Bedürfnissen und Wertungen) aus über die Geschichte entscheiden, glaubt er doch, daß ich diesem unserem gemeinsamen Grundsatz untreu werde, indem ich jenen Versuch wage, denn die „leibliche Auferstehung" sei „so sehr ein integrierendes Moment der ursprünglichen Verkündigung, daß es sich schlechterdings nicht von ihr als ein für den Glauben gleichgültiges Moment ausschalten" lasse (a. a. O. II, S. 31). Kurz, er kann sich meinen Satz, daß die Ausschaltung des „Wie" dem Glauben genüge, nicht anders erklären, als daß ich an diesem Punkt, entgegen meiner grundsätzlichen Uebereinstimmung mit ihm, annehme, „der Glaube dürfe seine Stellung zur geschichtlichen Bezeugung und damit zuletzt zur geschichtlichen Wirklichkeit selbst davon abhängig machen, inwieweit es ihm gelingt, die Notwendigkeit jener Tatsache für das Interesse des Glaubens sich nachzuweisen" (a. a. O. II, 30). Und „nach allen Konsequenzen durchdacht, komme das darauf hinaus, daß der Glaube die Offenbarung, durch welche er doch allein leben kann, von sich aus konstruieren dürfe und müsse" (30). Scharf zugespitzt „handle es sich in der Tat um die Frage, ob die Offenbarung den Glauben hervorruft oder der Glaube über die göttliche Offenbarung zu entscheiden vermag" (33). Ich verstehe dieses Urteil nicht nur, ich halte es vielmehr für unausweichlich, wenn, ja wenn die Voraussetzung, auf der es sich aufbaut, unausweichlich ist. D. h., wenn die oben angeführten Worte unwiderleglich sind, die „leibliche Auferstehung" sei „ein so sehr integrierendes Moment der ursprünglichen Verkündigung daß es sich schlechterdings nicht von ihr . . . ausschalten läßt". Ich muß also untersuchen, ob die geschichtlichen Zeugnisse diesen Satz rechtfertigen. Dem Nachweis, daß sie es tun, widmet D. J. selbst den ersten Teil seiner Abhandlung. Die Auseinandersetzung damit wird also auch meine nächste Aufgabe sein.

Naturgemäß hält D. J. die seinige nicht damit für erledigt.

Der letzte Zweck ist für ihn (a. a. O.) der, zu erhärten, daß durch meinen Versuch, das „Wie" der „Auferstehung" als für den Heilsglauben nicht entscheidend dahingestellt sein zu lassen, dieser selbst alteriert werde. Aber mit Recht stellt er diesen letzten Zweck seiner Entgegnung an die zweite Stelle, weil ja sonst auch ihn selbst der Vorwurf träfe, daß das Glaubensinteresse über die Geschichte entscheiden dürfe. Demgemäß und aus demselben Grund werde auch ich diese Frage erst nachher zu beantworten haben. —

2. Also: ist die „leibliche Auferstehung" ein so sehr integrierendes Moment der ursprünglichen Verkündigung, daß es sich schlechterdings nicht von ihr als ein für den Glauben gleichgültiges Moment ausschalten läßt? Der Ton liegt auf den Worten „so sehr ein integrierendes Moment". Denn auch D. J. ist weit entfernt, alle Momente der geschichtlichen Ueberlieferung für wesentlich zu halten; z. B. sagt er (a. a. O. II, S. 31): „unmöglich kann die Zahl und Reihenfolge der Erscheinungen ein direkter Gegenstand des Heilsglaubens sein". Nur eben von der „leiblichen" Auferstehung behauptet er das.

Die Widerlegung dieser These ist für mich dadurch erschwert, daß ich von vornherein darauf verzichtet habe, im paulinischen Zeugnis keine Beziehung zu dem begrabenen Leib anzuerkennen. Das war ja wohl eine Zeitlang eine weitverbreitete Annahme; man denke z. B. an die Darstellung Karl Weizsäckers in seinem „Apostolischen Zeitalter". Seitdem hat sich doch im großen und ganzen als exegetisches Resultat durchgesetzt, daß nicht nur das „Begraben", sondern namentlich die Parallelisierung unserer Auferweckung mit der Jesu jenen Zusammenhang fordere. Dann bin ich verpflichtet, genauer als in der früheren Abhandlung die Gründe anzugeben, warum ich trotzdem die Verwendung jenes exegetischen Befundes, wie sie D. J. übt, nicht als die einzig mögliche ansehe.

Zu diesem Zweck ist es notwendig, daß ich an das von mir a. a. O. Ausgeführte anknüpfe und es im Blick auf die erhobenen Einwände sicherstelle. Von Paulus ausgehend hatte ich zuerst dargelegt, daß für ihn der „geistliche" Leib des erhöhten Herrn seinem Wesen nach ein durchaus „anderer", der „himmlischen"

Welt angehöriger sei; man denke nur an die erhabenen Gegensätze 1. Kor. 15, 42—46 und die gewaltige, nicht abzuschwächende Aussage 15, 50. Ich hatte dabei betont, daß auch wir uns ein vollendetes geistiges Personleben ohne „Leib" nicht wohl zu denken vermögen, daß aber auch unsere besten Ausdrücke dafür, wie etwa „vollkommenes Organ und Symbol des Geistes", selbstverständlich völlig inadäquat bleiben. Sodann hatte ich ausgeführt, daß solche starke Entgegensetzung des irdischen und himmlischen Leibes jeden Zusammenhang zwischen diesem und jenem könnte auszuschließen scheinen, daß aber Paulus (s. o. und besonders Phil. 3, 21) zweifellos einen solchen angenommen habe; nur sollte man sich vor allzubestimmten Worten wie „Identität des Wesens bei verschiedener Erscheinungsform" eben wegen jener starken Entgegensetzung hüten und mit Anerkennung eines „Zusammenhangs" begnügen. Endlich hatte ich hervorgehoben, daß für Paulus die Erscheinung Jesu in diesem verherrlichten Leibe gewiß allerwirklichste Wirklichkeit gewesen sei, daß er aber wegen der Natur des Erscheinenden von seiner „Erscheinung" in unserer Sinnenwelt rede und allein reden könne. Die genannten drei Punkte lassen sich, soweit sie für unseren Streitpunkt in Betracht kommen, einfach in dem Satz zusammenfassen: die Aussagen des Paulus stehen deutlich in einem doppelten Gegensatz, einerseits zu dem Gedanken einer Wiederaufnahme des irdisch-sinnlichen Lebens, andererseits zu dem Gedanken eines bloß geistigen Fortlebens, kurz, sie sind antipharisäisch und antihellenistisch. Für das erstere genügt wohl der Verweis auf Matth. 22, 23 ff. Für das zweite ein Hinweis darauf, wie unbestimmt und schattenhaft die synkretistischen Mysterien von diesem Fortleben bzw. Wiederaufleben reden, selbst wenn es in ähnlichen Bildern wie bei Paulus geschildert wird (wie Anziehen eines neuen Lichtgewandes u. a. bei Reitzenstein).

Nun hatte ich diesen exegetischen Befund, den in den genannten Beziehungen auch D. J. nicht beanstandet hat, darauf hinausgeführt, daß er m. E. das Urteil über das „Wie" der Auferweckung in dem nun wiederholt bezeichneten Sinn offen lasse, nämlich in bezug auf das Verhältnis des „Leibs der Herrlichkeit" zu dem in's Grab gelegten. Nämlich deshalb: wenn die Erscheinung des Herrn

eine Erscheinung in einem „Leib der Herrlichkeit" war, mußte dann nicht Paulus diesen als den „verwandelten" „Leib der Niedrigkeit" ansehen? War nicht eine solche „Erscheinung" in sich selbst der zureichende Grund des Glaubens „er ist auferstanden"? Nicht einmal eine „Umsetzung" des „er ist als der Lebendige in verherrlichtem Leib erschienen" in das „er ist auferstanden" brauchen wir anzunehmen, wozu ich selbst früher geneigt war; sondern das „Schauen" im Leib der Herrlichkeit schloß eo ipso das Urteil „der Begrabene ist auferstanden" als selbstverständliche Voraussetzung ein, wenn jenes Schauen eben von der Art war, wie wir nach den Zeugnissen des Apostels über den „Leib der Herrlichkeit" anzunehmen haben. (Ueber das leere Grab s. weiter unten!) —

Was sind nun die Gründe, die D. J. gegen mich geltend macht? Sein Gegenbeweis hat zwei Seiten oder genauer Stufen (II, 26). Zunächst sagt er: „die Aussage der Jünger von der „leiblichen" Auferstehung läßt sich nur dann zur Seite schieben, wenn man einleuchtend zu machen vermag, daß die Jünger durch Visionen getäuscht sind"; und nachher: „ist klargestellt, daß die Personen, die es allein wissen konnten und deren subjektive Glaubwürdigkeit man nicht bezweifeln mag, auf Grund eigener Begegnungen mit dem Auferstandenen seine leibliche Auferstehung behaupten, so verschiebt sich die Beweislast. Nicht mehr die Bekenner, sondern die Leugner der Auferstehung haben das Wort; sie müssen deutlich machen, wie diese ersten Zeugen sich so gröblich zu täuschen vermochten." Der Versuch aber, alles aus Visionen zu erklären, erweise sich als unmöglich. Dies hat D. J. I, 13—20 und 20—24 in bezug auf die sogenannte „subjektive" und „objektive" Visionshypothese in ihren mannigfaltigen Formen ausgeführt und in II darauf zurückverwiesen. Nun darf ich im Blick darauf mich deswegen sehr kurz fassen, weil ich hinsichtlich des Urteils über die sog. „subjektive" Visionshypothese weithin mit D. J. einverstanden bin. Die sog. „objektive" aber — freilich ein sehr unvollkommener abgekürzter Ausdruck — muß später in anderem Zusammenhang noch genauer besprochen werden; hier genügt auf Grund des oben Ausgeführten, daß von „gröblicher Selbsttäuschung" gar keine Rede

sein kann, sondern daß es sich lediglich um die Frage zwischen uns handelt, ob die Art der Erscheinung zu der Annahme, der „verherrlichte Leib" sei der „verwandelte" irdische Leib, habe führen können. Wollte man hiebei von Täuschung reden, so könnte das Wort den ihm leicht anhaftenden bedenklichen Sinn hier nur haben, sofern die Frage der göttlichen Providenz hereinspielt, worüber noch an seinem Ort zu handeln sein wird.

D. J. fährt nun (a. a. O. I, 26 I, 24 ff.) fort: „erweist sich der Versuch, alles aus Visionen zu erklären, unmöglich, so findet dies negative Resultat seine Bestätigung an der anderen Tatsache, daß das Grab leer gewesen sein muß. Für den Bestand des Glaubens an eine leibliche Auferstehung bilde das leere Grab eine notwendige Voraussetzung. Niemals werde man glaubhaft machen können, daß die Jünger mit der Botschaft der leiblichen Auferstehung sollten ausgezogen sein oder auch irgendwelchen Eindruck gemacht haben, wenn in jedem Augenblick das Grab sie hätte Lügen strafen können". Und im Blick auf die Gewißheit der Jünger selbst besonders nachdrücklich I, 24: „Zugegeben auch, daß die Jünger in der Vision notwendig den Herrn leiblich zu sehen glaubten, sollte denn keiner von allen so nüchtern gewesen sein, nachher sich zu fragen, ob sie nicht doch einer visionären Täuschung unterlegen seien?" — Ueber „Täuschung" vgl. das soeben Gesagte und später zu Sagende! Aber wieder ist die Hauptsache für unseren Standpunkt, daß, wenn die von uns behauptete Möglichkeit angenommen werden darf, jenes Bedürfnis der Nachprüfung gar nicht vorhanden war. Was aber die Gefahr betrifft, von seiten der Feinde jeden Augenblick Lügen gestraft zu werden, so ist doch wohl von verschiedenen Standpunkten aus mit Recht bemerkt worden, daß sowohl die Beschaffenheit der neutestamentlichen Berichte als die ganze Natur der Begebenheiten kein Recht gibt, mit wirklich historischen Gründen ein so bestimmtes Urteil zu begründen, wie wenn es sich um einen protokollarisch aufgenommenen Vorgang handelte. Mit dem allem soll der Ernst der Frage nach dem leeren Grab keineswegs geleugnet werden. Daß die Freunde der „leiblichen" Auferstehung sie für sich geltend machen, ist selbstverständlich, und daß sie es optima fide tun können, ist zu Anfang ausdrücklich anerkannt worden. (Vgl. H. Holtzmann,

Spitta, Loofs bei großer Verschiedenheit unter sich). Aber einen überzeugenden Beweis hinsichtlich unseres genau umgrenzten Streitpunktes kann ich nicht zugeben.

Und ich finde bei D. J. selbst einzelne Aussagen, die eine Verständigung möglich erscheinen lassen. Einmal ist es jener eben zitierte Satz I, 24: „Zugegeben auch, daß die Jünger in der Vision notwendig den Herrn leiblich zu sehen glaubten." Gewiß, dieser Satz ist nur hypothetisch und wird sofort wegen der angeblich notwendigen Rücksicht auf das Grab als ungenügend abgewiesen; aber es ist doch die Möglichkeit nicht überhaupt verneint, sondern gesetzt. Noch wichtiger ist mir II, 26: „Gewiß läßt sich der Osterglaube der ersten Jünger nicht aus der Tatsache des offenen Grabes allein schon erklären. Welche Bedeutung vielmehr ihr auch dafür zukommen mag, so gehört es ebenso unter geschichtlichem wie psychologischem und dogmatischem Gesichtspunkt gerade zu dem Wertvollen der evangelischen Ueberlieferung, daß nach ihr weder die Botschaft von dem offenen Grab noch die Tatsache selbst schon den Osterglauben zu entzünden vermochte, sondern erst die Erscheinungen des Auferstandenen." Das sind tiefdringende Worte, die von der sonst oft vorkommenden Ueberschätzung des leeren Grabs dankenswert abstechen. Wenn jedoch fortgefahren wird: „Aber für den Bestand des Glaubens an eine leibliche Auferstehung bildet allerdings das leere Grab eine notwendige Voraussetzung", so ist das gerade der oben behandelte Gedanke, dessen zureichenden Beweis ich vermißte. —

Noch ist innerhalb es der rein geschichtlichen Ueberlegung unerläßlich, auf den Begriff der „Erscheinung", soweit es sich um unseren Streitpunkt handelt, in Kürze einzugehen. Das Mißtrauen, dem er in weiten Kreisen immer aufs neue begegnet und das offensichtlich bei Herrn D. J. besonders stark ausgeprägt ist, darf ich vielleicht durch eine scheinbar abliegende, m. E. in den Mittelpunkt der Sache führende Erinnerung wenigstens in etwas erschüttern und dadurch zugleich die oben vorgetragene Auffassung verdeutlichen. D. J. weist (II, 24) den Gedanken einer „allmählichen Verklärung" unumwunden ab. Er ist immer eine Quelle

aller möglichen Undeutlichkeiten gewesen. Und er ist keinesfalls paulinisch. Aber auch unsere alten Dogmatiker kennen ihn nicht, so fest ihnen die „leibliche" Auferstehung stand. Vielmehr zogen sie aus ihrem Satz von der „Verwandlung" des begrabenen Leibs in den „der Herrlichkeit" ganz richtig die Konsequenz, daß der Auferstandene in diesem Leib nur „erscheinen" konnte. Das möchte ich betonen. Gewiß lag es ihnen bei ihrer Stellung zur Hl. Schrift ganz fern, wegen dieser ihrer Erkenntnis einzelne Erzählungen wie Luk. 24, 41 ff. zu bezweifeln. Aber grundsätzlich machten sie mit dem Gedanken des Eintritts Jesu in eine andere Welt, mit seiner „Verherrlichung" Ernst und sprachen daher von „Erscheinungen" Jesu. Man beachte die ausdrückliche Hervorhebung der invisibilitas, impalpabilitas, illocalitas des corpus Christi (Quenst. III 378) neben der Erläuterung jener Lukasstelle „ad fidei discipulorum confirmationem". Der Grundgedanke bleibt „apparuit". Er tritt bei Neueren, die nicht ebenso durch die Schriftauffassung im einzelnen gebunden sind, aber auch ihrerseits den Zusammenhang mit dem begrabenen Leib nachdrücklich festhalten, immer deutlicher hervor. So bei Loofs „Wer war Jesus Christus?" S. 159, Korff „Die Auferstehung ..." 1897 (bei letzterem unabhängig von seinem besonderen Begriff der „Erscheinung"). Gerade das Loofssche „nicht als Bezeugung in dieser räumlichen Welt der Sinne gedacht" ist geeignet, die Differenz zwischen D. J. und mir als eine zuletzt kleine erscheinen zu lassen, ohne daß sie irgend verdeckt werden soll. Und welche Ausdrücke bei D. J. selbst nach dieser Richtung weisen können, ist oben S. 36 angedeutet. Aber darüber kann erst entschieden werden, wenn im folgenden Abschnitt auch unter dem dogmatischen Gesichtspunkt über den Zusammenhang des „irdischen" und „himmlischen" „Leibes" das Nötige und Mögliche klargestellt sein wird. —

3. Unsere erste Aufgabe (s. o. S. 29 ff.), die Erörterung der geschichtlichen Grundlage des Glaubens an die „leibliche Auferstehung" ist erledigt. Allerlei Einzelfragen, in größerem Zusammenhang nicht unwichtig, dürfen hier beiseite bleiben. So das Verhältnis der Urapostel zu Paulus. Oder das der ὀπτάσιαι bei Paulus überhaupt zu den davon unterschiedenen „Erscheinungen" 1. Kor.

15. Zu der letzteren Frage sei wenigstens bemerkt, daß auf dem oben eingenommenen Standpunkt der Unterschied zwischen den genannten paulinischen Erlebnissen keineswegs verwischt werden muß. Nur scheint es mir ein unbeweisbarer Schluß aus dieser m. E. unanfechtbaren Tatsache, daß der Unterschied in einer völlig anderen Art der „Erscheinungen" begründet sein müsse, die sich eben nur aus der Beziehung der Ostererscheinungen auf den begrabenen Leib erklären lasse. Er kann doch auch in ihrer grundlegenden Bedeutung und der dadurch geforderten Intensität begründet sein. Darüber ist das früher Ausgeführte und das nachher noch zu Erörternde zu vergleichen.

Unsere zweite Aufgabe ist (s. o. S. 31) nachzuweisen, daß mein Versuch, das Wie der Auferstehung dahingestellt sein zu lassen, wirklich für den Heilsglauben nicht entscheidend sei, ihn nicht, wie D. J. annimmt, schädige. Zunächst erhebt sich die Frage, ob nicht bei der von mir vertretenen Ansicht „die ganze Predigt von der leiblichen Auferstehung Jesu auf einer von Gott gewollten und gewirkten Täuschung beruhe" I, 23 — eine „ungeheuerliche Vorstellung." „Kann man die Annahme erträglich machen wollen, daß Gott selbst die von ihm berufenen Zeugen mit dem zentralen Inhalt ihrer Verkündigung betrogen habe", daß „der fromme Betrug —, der zugegeben werden müsse, auch wenn die Jünger in gutem Glauben gehandelt hätten, Gott zum Urheber gehabt habe?" Demgegenüber brauchen wir uns nicht im allgemeinen auf die Gegenfrage zurückzuziehen, ob es überhaupt Sache des Glaubens sei, zu bestimmen, was Gott tun dürfe oder nicht, und daß z. B. in der Frage der „Wiederkunft" Aussagen der Hl. Schrift zweifellos vorliegen, deren Korrektur Gott durch seinen weltgeschichtlichen Tatsachenunterricht gewirkt hat. Wir müssen uns nicht mit diesem allgemeinen Satz begnügen. Denn wenn die obige Ausführung richtig ist, handelt es sich für uns gar nicht um Anerkennung einer „Täuschung von weltgeschichtlicher Tragweite", sondern um Zurechtstellung einer für die Jünger notwendigen Annahme, notwendig, wenn sie anders zur Ueberzeugung von dem persönlichen Fortleben und Fortwirken Jesu in himmlischer

Herrlichkeit, in einer anderen Ordnung der Dinge, kommen sollten, einem Fortleben, dessen Wesen auch für uns nur in dem freilich inadäquaten Gedanken eines „neuen Leibes" ausgedrückt werden kann. (Vgl. oben über die antipharisäische und antihellenistische Betrachtung des Paulus, seine Ueberbietung beider eben auf Grund seines Erlebnisses, der „Erscheinungen"; und weiter unten über das Verhältnis des „verklärten" Leibes zum „begrabenen").

Aber dieser Vorwurf der providentiellen „Täuschung" ist nicht der einzige, der gegen meinen Versuch sich erhebt. Offenbar noch wichtiger sind D. J. die Glaubensbedenken, die sich unmittelbar auf die Bedeutung der Auferstehung beziehen sollen, falls das „Wie" derselben offengelassen werde. „Der Glaube hat an der leiblichen Auferstehung Jesu ein unaufgebbares Interesse. Einmal im Blick auf unsere eigene Auferstehung; dann auf die Art des Wirkens des erhöhten Herrn; endlich aber und vor allem, insofern mit Rücksicht auf das geschichtliche Werk Jesu, als das gewaltige „Es ist vollbracht", mit dem Jesu in den Tod ging, in der Geschichte ohne Gottes Antwort geblieben wäre" (I, 29). In I, 41 war außerdem gesagt, daß aus der Preisgabe des Zusammenhangs zwischen dem leiblichen und geistigen Leben Jesu sich „für die Heilsbedeutung des Todes Christi ernste Konsequenzen ergeben", sofern „das Gericht, welches über das Personleben Jesu zu ergehen schien, zunächst eben das leibliche Leben traf, und der Glaube daher das stärkste Interesse daran hat, daß der Jesus, welcher auch sterbend noch seinen Geist in des Vaters Hände befehlen konnte, eben auch nach der Seite, die zunächst vom Tode getroffen wurde, wieder zum Leben erweckt wurde". Dieser Gedanke ist aber a. a. O. nicht weiter verfolgt, mehr nur in Beziehung zu dem Haupteinwand gesetzt, daß bei „den Vertretern der nicht „leiblichen" Auferstehung die versuchte Betonung der objektiven Gottestat unwillkürlich immer wieder in Betonung unserer Erfahrung von dem Fortwirken des erhöhten Herrn übergehe". Und jetzt beschränkt sich D. J. überhaupt auf die Erörterung des dritten der oben genannten Punkte. Es ist wohl deutlich, wie sich dieser zu den beiden anderen verhält. Der dritte betrifft unmittelbar die Begründung unseres christlichen Heilsglaubens, die beiden anderen heben einige wichtige Seiten in

seinem Inhalt hervor, und dahin gehört auch (im Blick auf die göttliche Wahrhaftigkeit) das oben im voraus behandelte Bedenken. Ich verstehe vollkommen die Beschränkung auf den dritten Punkt als den grundlegenden. Doch mögen ein paar Worte über die beiden anderen Punkte nicht überflüssig sein, weil auch von da aus einiges Licht auf unsere Streitfrage fällt.

Warum soll im Hinblick auf unsere eigene Auferstehung der Glaube an die „leibliche" Auferstehung Jesu ein unaufgebbares Interesse haben? Offenbar wegen der Parallelisierung unserer leiblichen Auferstehung mit der Jesu Phil. 3, 21, wegen der „Gleichgestaltung mit seinem Herrlichkeitsleib" durch „Verwandlung unseres Leibs der Erniedrigung". Dazu ist im voraus zu bemerken, daß keineswegs alle Dogmatiker, die für die „leibliche" Auferstehung Jesu mit Nachdruck eintreten, für die unsrige die entsprechende Konsequenz ziehen, vielmehr mit irgendwelcher „ideellen Identität" oder „Korrespondenz", d. h. wohl irgendeiner nicht näher zu bestimmenden „Formverwandtschaft" mit dem individuellen irdischen Leibe sich begnügen. Solche haben dann jedenfalls keinen zureichenden Grund, in ihrer Lehre von der Auferstehung Jesu den Zusammenhang mit dem begrabenen Leib wegen unserer Auferstehung zu betonen. Aber auch diejenigen, die solcher Sorglosigkeit im Zusammenhang der Gedanken nicht schuldig sind, machen sich oft die wirkliche Sachlage nicht völlig klar. Findet denn im strengen Sinn bei Jesus und den Seinigen „dasselbe Verhältnis" statt zwischen dem begrabenen Leib und dem der Auferstehung? Dort wird der nicht verwesende irdische Leib „verwandelt", hier ist er verwest. Nicht einmal darauf pflegt Gewicht gelegt zu werden, daß es sich um dieselben Atome handle, die den irdischen Leib bildeten; man begnügt sich meist mit den Gedanken, daß überhaupt Atome der irdischen Welt „verwandelt" werden. Das mag ein keineswegs unvernünftiger spekulativer Gedanke sein, man denke an Richard Rothe. Aber niemand wird leugnen können, nicht nur, daß das Spekulation, nicht einfacher verpflichtender Heilsglaube ist, sondern, was uns hier allein unmittelbar angeht, daß dann eine beträchtlicher Unterschied zwischen der Auferstehung Jesu und der unsrigen vorliegt, daß also rein nicht einzusehen ist, wiefern die von

mir vertretene Ansicht ein unaufgebbares Glaubensinteresse in bezug auf unsere Auferstehung schädige. Es besteht keine „Kluft" zwischen ihr und der gegnerischen, sondern man kann den behaupteten Unterschied überhaupt nicht deutlich angeben. Wollte man aber das genauere Eingehen auf die Frage überhaupt als unfromm bezeichnen, so wäre zu erwidern, daß die Schuld bei denen liege, die einen Glaubensgegensatz behaupten wollten. Zum Ueberfluß sei nochmals betont, daß unsere Auffassung mit dem blassen, unbestimmten Gedanken eines geistigen Fortlebens nichts gemein hat, daß sie vielmehr in dem Wesen der „Erscheinungen" Jesu den Glauben an sein allerwirklichstes persönliches Fortleben und Fortwirken begründet sieht.

Inwiefern aber soll, um den zweiten der genannten Punkte nicht ganz zu übergehen, der Glaube „im Hinblick auf die Art des gegenwärtigen Wirkens des erhöhten Herrn an der leiblichen Auferstehung Jesu" ein „unaufgebbares Interesse" haben? I, 42 führt als Grund an, daß es sonst „nicht ein so einfaches Ding sei, die Wirkung des erhöhten Herrn in ihrem Unterschied von der Einwirkung Gottes des Vaters zu erfahren", und weiterhin, ob von da aus „nur ein Schritt sei zu der weiteren Frage, ob überhaupt der Glaube an dieser ganzen Unterscheidung irgendwelches Interesse habe". Gewiß ist für die evangelische Glaubenslehre das Verhältnis des erhöhten Herrn zum Vater ein desto ernsteres Problem, je mehr sie sich bemüht, es in der vollen Wirklichkeit der christlichen Erfahrung zu erfassen, d. h. im Blick auf die so viele ernste Christen bewegende „Anrufung Christi". Aber je mehr wir uns in diesem Streben verbunden wissen dürfen, desto mehr darf ich wohl auf das Zugeständnis hoffen, daß unsere jetzige Streitfrage damit nichts zu tun hat, außer wenn von vollem persönlichen Leben und Wirken des erhöhten Herrn ohne Verwandlung des begrabenen Leibes überhaupt nicht die Rede sein könnte — quod esset demonstrandum. Das Gegenteil zu erhärten ist der Zweck dieser Abhandlung.

Um so ernster zu nehmen ist der dritte Einwand, der, wie schon gesagt, nicht einzelne Seiten des Inhalts unseres christlichen Glaubens, sondern seine ganze Begründung angeht. „Was auf dem Spiele steht, ist in der Tat das Interesse der ge-

schichtlichen Offenbarung" (II, 32). Denn, „wollen wir sie (die geschichtliche Offenbarung), so sind wir durchaus an die geschichtlich feststellbare Wirklichkeit gebunden und dürfen nicht an ihre Stelle etwas anderes schieben, was auch für die Bedürfnisse des Glaubens auszureichen scheint". In dem letztgenannten Grundsatz bin ich, wie von vornherein festgestellt wurde, mit D. J. eins. Die Frage ist nur eben, ob die „leibliche" Auferstehung = die Verwandlung des begrabenen Leibes die sicher feststellbare geschichtliche Wirklichkeit ist. Jetzt aber handelt es sich nicht mehr darum, sondern ob die geschichtliche Offenbarung auf dem Spiele steht, wenn die „leibliche" Auferstehung dahingestellt wird.

„Dürfen wir sie zur Seite schieben, so verlieren wir in diesem entscheidenden Punkt überhaupt die Offenbarung Gottes in der Geschichte" (II, 33 ff.). „In der Geschichte bliebe die Gottesoffenbarung in Jesus ohne ihren vollendenden Abschluß. Für die Geschichte wäre im Leben Jesu das Grab das Letzte." „Will man im Ernst behaupten, daß auch der Gedanke einer geistigen Auferstehung diese Gewalt gehabt haben würde oder heute haben könnte?" Es berührt wohltuend, daß D. J. sagt: „Noch einmal: über den Glauben des einzelnen soll nicht geurteilt sein. Es sei so, daß er auch aus dem Gedanken einer geistigen Auferstehung herauslesen mag, was das biblische Zeugnis aus der wirklichen Auferstehung Jesu lesen lehrte"; „aber es bleibt eben ein Gedanke und nicht die wirklich bezeugte und erkennbare Wirklichkeit."

Was ist dagegen zu sagen? „Es bleibt ein Gedanke" — nein, nach allem bisher Ausgeführten handelt es sich nicht um einen Gedanken, sondern um ein Erlebnis der Jünger, und zwar um eines, das aus den angegebenen Gründen sich nicht als Täuschung auflösen läßt, sondern als höchste Wirklichkeit sich erweist (es sei denn, daß andere als rein geschichtliche Maßstäbe sich einmischen). D. J. sagt selbst (I, 43): vielleicht werde man ihm einwenden, „ob denn nicht auch die göttlich gewirkte Ostergewißheit in den Herzen der Jünger eine Tatsache der Geschichte sei. Aber dieser Einwand treffe nicht zum Ziel". „Gewiß ist es eine Tatsache, daß aus den verzweifelnden Jüngern frohe Osterzeugen wurden. Aber die Frage ist ja gerade, ob die Geschichte diesem Uebergang recht gibt. Das

ist dann nicht der Fall, wenn nicht das Grab leer war und die leibliche Auferstehung eine geschichtliche Tatsache ist." Ist das richtig? Gibt die Geschichte diesem Uebergang nicht auch recht, wenn die Jünger in einer den Verdacht der Selbsttäuschung ausschließenden Weise von dem Leben ihres Herrn in der Herrlichkeit überzeugt wurden? Oder ist ein Ja auf diese Frage vielleicht doch dadurch ausgeschlossen, daß es II, 33 heißt: „wie immer man auch den Begriff einer geistigen Auferstehung (daß dieser Ausdruck meiner Auffassung nicht genau entspricht, brauche ich kaum zu wiederholen) denken mag, so kann doch niemals das, was in der jenseitigen Welt sich vollzieht, die Gewalt einer geschichtlichen Tatsache haben." Ich erwidere: nein, nicht „in der jenseitigen Welt", sondern in dieser Welt aus der jenseitigen heraus, ein wirkliches Erleben der Jünger vom wirklichen Hereingreifen der jenseitigen Welt, Gottes, Christi. Es ist an dieser Stelle wohl besonders klar, warum wir uns so eingehend mit der geschichtlichen Frage beschäftigten, ob die Erscheinungen notwendig das leere Grab, bzw. die Verwandlung des begrabenen Leibes voraussetzen. Wäre das zu erweisen, dann freilich könnten wir nur in der „leiblichen" Auferstehung „den Abschluß der göttlichen Offenbarung in Jesus" sehen. Aber die Folgerung fällt für uns weg, weil uns die Prämisse nicht festzustehen scheint.

Vielleicht wird unsere Stellungnahme noch deutlicher durch das, was D. J. über die „Objektivität" des Jüngererlebnis sagt (I, 41): „Es kann nicht für zufällig gelten, daß bei Vertretern der nicht leiblichen Auferstehung die versuchte Betonung der objektiven Gottestat der Auferweckung unwillkürlich immer wieder in eine Betonung unserer Erfahrung von dem Fortwirken des erhöhten Herrn übergeht. Man hat eben an der Objektivität einer die ganze christliche Gewißheit tragenden Gottestat weniger Interesse." Interesse an der Objektivität der Gottestat glauben wir oben genug bezeugt zu haben, in der klaren Erkenntnis, wie wenig nur subjektiv begründete Erfahrung die Gewißheit geben kann, um die es sich für den christlichen Heilsglauben handelt. Nicht um den Wert, sondern um die Art und das Maß der objektiven Gottestat geht der Streit. Auf der einen Seite wird sozusagen handgreifliche Objektivität verlangt, aber handgreifliche doch nicht im strengen Sinn. Jedenfalls

betont D. F. die Schwierigkeit, sich von der Gestalt des Auferstandenen „ein einheitliches Bild zu machen" (II, 23), und urteilt sehr vorsichtig (I, 32): „Das Wesen der Verklärungswelt und ihr Hereinragen in der Welt der Sichtbarkeit vermag sich unserem Erkennen nur ‚stückweise' (1. Kor. 13, 12) zu erschließen"; er streicht das „etliche zweifelten" nicht aus der Ueberlieferung oder deutet es nicht gegen den Wortlaut um, und er wird demgemäß auch das „Betasten" nicht von „zwingender" Objektivität verstehen. Kommen wir uns dann, wenn alles oben über die Erscheinungen Gesagte wieder in Betracht gezogen wird, nicht sehr nahe, ohne daß der Unterschied irgend verkleinert wird? Um die „Objektivität" ist es in Glaubensanliegen eine zarte Sache um des Glaubens willen; davon hat D. F. eine besonders lebendige Erkenntnis. Und mir liegt es ganz fern, den Anhängern der „leiblichen" Auferstehung einen äußerlichen Glaubensbegriff imputieren zu wollen, irgendwelche äußere Unterwerfung unter einen geschichtlichen Bericht. Das ist durch die weitgehende Uebereinstimmung über das Verhältnis von Glaube und Geschichte (s. o.) ausgeschlossen. Aber eben darum werden solche befreundete Gegner es auch verstehen können, wenn uns unsere andersartige Auffassung nicht, wie es ihnen leicht vorkommt, als eine durch allerlei kritische Bedenken (historischer wie metaphysischer Art) doch nur abgedrungene erscheint, sondern als die dem gemeinsamen Glaubensgedanken noch mehr entsprechende. Wenn D. F. sagt: „wäre für die Geschichte das Grab das Letzte, so müßten wir uns damit einrichten, und wir dürften nicht daran denken, im Interesse des Glaubens eine andere Wirklichkeit konstruieren zu wollen", so kann uns dieses „Sicheinrichten" nicht als ein „Müssen" sondern als ein „Dürfen" erscheinen, nämlich wegen des Wesens des Glaubens selbst: natürlich unter unserer Voraussetzung, nicht daß „das Grab das Letzte" ist, sondern die wirkliche Erscheinung des lebendigen Herrn, so aber, daß die Frage nach dem Verhältnis zu dem begrabenen Leib offen bleibt. Um so viel „Objektivität" der Offenbarung Gottes, um so viel wirksames sich wirklich Bezeugen Gottes in unserer wirklichen Welt, daß persönliches Vertrauen gewirkt wird, ist es auch uns mit gleichem Ernste zu tun. Wir fragen nur, ob dazu jene bestimmtere Annahme in betreff des „Wie" der Er-

scheinungen notwendig gehöre; und wenn wir diese Frage glauben verneinen zu dürfen, so mag sich daran für uns die weitere Ueberlegung anknüpfen, ob nicht hiebei die Gefahr noch sicherer vermieden sei, die zarte Grenze zwischen Glauben wirkender und Glauben erzwingender „Objektivität" der Offenbarung zu verwischen, die verwischen zu wollen ohne Zweifel auch D. F. ferne liegt.

Es ist im Grund nur ein anderer Ausdruck für die Sache, wenn der Streit um die „leibliche" Auferstehung auf einen solchen um den Supernaturalismus hinausgeführt wird (I, 27, 39 f., II, 35). „An dem Felsengrab von Jerusalem wird zuletzt zwischen zwei völlig verschiedenen Weltanschauungen die Entscheidung fallen. Das um deswillen, weil zwischen zwei verschiedenen Grundauffassungen des Christentums die Entscheidung fällt. Die eine will auch in der Religion den Weg der Menschheit in lediglich immanenter Entwicklung allmählich von sich aus sich bewegen lassen, die andere läßt den Menschen nur dadurch zu Gott kommen, daß Gott sich vermöge fortschreitender Offenbarung in steigendem Maß dem Menschen zur Gemeinschaft erbietet, bis daß er in seinem Sohn ganz in die Geschichte eingeht" (I, 27). „Kann das Leben Jesu wirklich als ein vollendetes Eingehen Gottes in die Geschichte verstanden werden, wenn auch an seinem Ende für die Wirklichkeit der Geschichte lediglich ein Grab liegt? ... Ist das Grab in Jerusalem verschlossen geblieben und der Leichnam dieses Mannes im Grab verwest, wie unser aller Leichnam der Verwesung anheimfällt, dann vermag die Geschichte uns nur zu sagen, daß es nichts ist mit unserem Glauben an diesen Mann: er ist von unten her, wie wir alle von unten sind, und nicht von oben her, und es ist nicht wahr, daß Gott in ihm uns und die Welt mit sich versöhnte" (I, 28). Dieses „von unten her" wird I, 39 so zurechtgestellt: „auch aus dem Wirken des Erdenlebens gewinnen wir den Eindruck, daß Jesus von oben her ist; aber dieser Eindruck ist nicht vollendet, nicht unanfechtbar sichergestellt ohne durch die leibliche Auferstehung". Nur desto nachdrücklicher wird die letztere betont. „Gott hat auch dazu die Tatsache des offenen Grabes in die Geschichte hineingestellt, daß auch der bisher Fernstehende angesichts derselben sich einmal fragen solle,

ob nicht seine ganze bisherige Welt- und Lebensanschauung einer Korrektur bedürfe" (II, 34). „Der Glaube aber muß wissen, daß an diesem einen Punkt der Weltgeschichte die ganze Menschheitsgeschichte und die Geschichte jedes einzelnen ein anderes Aussehen erhält." „Wohl kann man, wenn man jene Tatsache dahingestellt sein läßt, in außerordentlich mannigfaltiger Weise dem Supernaturalismus Raum zu schaffen versuchen. Aber es werden wohl schließlich alle Vermittlungsversuche aufgerieben werden."

Durch diese Hinausführung auf das Problem des Supernaturalismus ist unser besonderes Problem in treffender Weise verallgemeinert und vertieft; eben dadurch aber auch die Hoffnung auf Verständigung gemehrt. Es muß doch zu denken geben, daß nicht wenige, die das „Wie" der Auferstehung möchten dahingestellt sein lassen, in ihrer grundsätzlichen Stellung zum Supernaturalismus keineswegs schwanken oder mit undeutlichen Vermittlungen sich begnügen. Am unmißverständlichsten tritt das in ihrer Stellung zum Bittgebet hervor, an dem, mitten in der vollen Wirklichkeit des Lebens, von jeher und immer wieder das unausweichliche Entweder-Oder deutlich wird. Und den festen Grund dieses Glaubens sehen auch sie nicht in irgendwelcher subjektiven Erfahrung oder vernünftigen Ueberlegung, sondern in der Selbstoffenbarung Gottes, die ihren Höhepunkt in Jesus hat und die in seiner Erweckung zum himmlischen Leben ihren Abschluß findet.

Nur die Frage nach dem Wie dieser Verherrlichung lassen sie offen. Und zwar nicht aus einem Postulat des Glaubens (s. 1), sondern weil ihnen darüber die geschichtlichen Berichte nicht dieselbe Sicherheit gewähren, wie über die Erscheinungen des lebendigen Herrn selbst. Mithin dürfen wir diesen Schlußgedanken über den Supernaturalismus ebenso abschließen wie die ganze Erörterung überhaupt und die der „Objektivität" insbesondere. Auf der gegnerischen Seite wird immer vorausgesetzt, was uns erst des Beweises zu bedürfen scheint. Auch wir entnehmen also unseren Begriff des christlichen Supernaturalismus der Tatsache der Offenbarung, aber der in dem genannten Punkt sich uns anders darstellenden Offenbarung. Und dann werden manche, die so denken, sich fragen, welche der beiden Auffassungen dem Gedanken einer wirksamst

wirklichen, Vertrauen wirkenden, aber nicht erzwingenden Offenbarung Gottes völliger entspreche. —

D. J. schließt seine freundschaftliche Entgegnung mit demselben Gedanken, den ich, in Erinnerung an den unvergeßlichen Max Reischle so formuliert hatte: „ob man für das Wie der Auferstehung sterben könne?" Er teilt mit mir das lebendige Gefühl, daß man „dieser Frage nur mit heiligem Zittern sich nahen dürfe", und sagt dann: „ich würde die Frage nur in dem Sinn aufnehmen können: ob wir für das Bekenntnis zur leiblichen Auferstehung müßten sterben können. Und auch dann gebe ich die Antwort nur mit der Gegenfrage: was würde der Mann antworten, der 1. Kor. 15, 14 und 30—32 geschrieben hat?" Das hierin liegende Ja könnte ich mir aneignen, wenn das Moment der „leiblichen Auferstehung" in den Erscheinungen, die Paulus bezeugt, als konstitutiv sich nachweisen ließe, in dem Sinn, daß daran der Glaube an den lebendigen verklärten Herrn hängt. Das nimmt D. J. an, das eben ist andern zweifelhaft. Und darum scheint es ihnen dabei zu bleiben, daß man für den Glauben an den lebendigen Herrn muß sterben können in der Kraft des durch Gottes Offenbarung in Jesus gewirkten Glaubens, der aber unabhängig ist von dem „Wie" seiner Verherrlichung.

Solche werden dann guten Gewissens den Gedanken vertreten, es sei wohl providentiell, daß durch die Natur der Urkunden beide Möglichkeiten offen gelassen seien: nämlich um die Tatsache der Verherrlichung Jesu vor Entleerung einerseits, vor Vergröberung andererseits zu bewahren, und damit den Bedürfnissen und Gefahren verschiedener Zeiten und Menschen zu begegnen, „bis daß Er kommt". Dürften diese Zeilen der Verständigung in dem besprochenen Punkt dienen und dadurch überhaupt, ohne Verwischung der Unterschiede, auch in anderen wichtigen Punkten unseres christlichen Bekenntnisses, so wäre der zu Anfang bezeichnete Zweck erfüllt und ich für einen solchen Ertrag meiner Arbeit besonders dankbar.

Zum religiösen Sozialismus[1]).

Von

Dr. Hinrich Knittermeyer in Bremen.

1.

Während auf der einen Seite einer der Wortführer des religiösen Sozialismus, Paul Tillich[2]), seine weitgehende methodische Uebereinstimmung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten bekundet, fehlt es auf der andern Seite nicht an Aeußerungen, die aufs schärfste die Unfruchtbarkeit der „dialektischen" Theologie verurteilen. Es genügt, auf Ludwig Heitmann[3]) zu verweisen, der aus eigener Erfahrung und aus dem Zeugnis der Geschichte zu wissen meint, daß die „Wüste" „schweigend bis zum Ende durchschritten" sein will. Er bezweifelt den Ernst einer „Kulturkrisis", bei der man getrost „seine Pfeife rauchen" und den Römerbrief zu „dialektischen Uebungen am Phantom" benutzen kann. Ueber der Erfahrung des „Bankrotts" gibt es kein „Leben in der Spannung" und kein „Warten", sondern einzig den immer erneuerten Wechsel von Spannung und Auslösung, das stete Schaffen des „neuen Werkes". „Die bohrende Geflissentlichkeit,

1) Aus Anlaß des Sonderheftes der Tat, Jena, Diederichs. August 1922.

2) Kantstudien 1922. S. 447: „Es war überraschend für mich, zu sehen, wie ohne gegenseitige Beeinflussung das unbedingte ‚Ja' zum Unbedingten in dem religionsphilosophischen, wie in dem religiösen Denken zu der prinzipiell gleichen Stellung geführt hat."

3) Blätter für den religiösen Sozialismus (her. v. Mennicke), Juni 1922.

mit der Barth und Gogarten alle Seiten der Kultur als ungöttlich brandmarken, daß nur ja nicht irgendwo ein Rest haften bleibe, der die Absolutheit des Göttlichen stören könnte, beweist, wie wenig Gott für sie wirklich der Allherrscher ist." Jesus war weder für noch gegen die Kultur, er stand über ihr; und statt all des theologischen Streits wird nur die neue Frömmigkeit der „Armen im Geiste" uns lösen, nicht Kalvin oder Luther, sondern das lebendige Evangelium.

Machen Barth und Gogarten der „idealistischen" Theologie den Garaus, die gegenüber dem abgründigen Ernst der wirklichen Lage des Menschen versage, so sieht Heitmann in der Theologie überhaupt, die von aller menschlichen Wissenschaft die „Not des Lebens" „zuletzt begreift", die Wurzel alles Uebels. Es ist gut, daß die beanspruchte „Substanzhaftigkeit" des „Absoluten" bei Barth-Gogarten einmal in ihrer gefährlichen „Substanzlosigkeit" gekennzeichnet wird, von einem, der in voller Getrostheit dem Tun gehört. Barth hat zwar jüngst [1]) mit einem bei seiner Position freilich selbstverständlichen Freimut auch die „dialektische Methode" mit unter die Kritik gestellt, die er an den positiven Aussagen der „Dogmatik" und an den negativen der „Mystik" übt; Barth ist sich darüber klar, daß auch das „Ja" und „Nein" nicht aus dem verzweifelten Dilemma der „theologischen" Lage herausführt; aber das Dilemma dieser Lage selbst ist doch gerade der Ausdruck jener Urzweideutigkeit, die hier als „allzumenschliche" Position zu Unrecht verabsolutiert wird. Denn das wird sie, wenn dem „vom Menschen her" das „von Gott her" gegenübergestellt wird. Die heillose Not, die mit der Aufgabe der Theologie, die von Gott reden soll und von Gott nicht reden kann, als Tatsache gegeben sein soll, ist als Tatsache vielfältig widerlegt, und als göttliches Operieren zum mindesten nicht diskutierbar. Auch die Kritik aller Theologie wurzelt in einer Dialektik. Und „Dialektik" bleibt wie „Kritik" das menschliche Gesicht einer menschlichen Angelegenheit. Man mag sich noch so drehen und wenden, man mag den härtesten Verzicht tun, und die bitterste Verzweiflung über den Menschen als

1) In seinem Elgersburger Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, Christliche Welt 1922, Nr. 46/47.

Menschen heraufführen, dieses „Nein" bleibt immer menschliches „Nein", und wird niemals das Korrelat eines „Ja", das „von Gott her" zu neuem Leben erweckt. Auch wenn man von der dialektischen Antithese zum „Paradoxon" weitergeht, steht man nicht an der Schwelle. Auch dieser Weg „absoluter" Reserve ist kein Weg; auch kein Weg, der bis an die Grenze führte. Auch dieser Weg ist nur eine Ausgeburt der Verzweiflung, und als ein solcher „Ausweg" am Ende schlechter als das primitive und einfällige Drauflosgehen. Der Mensch kann nicht „über seinen Schatten springen", er kann dem Zirkel nicht entrinnen; es hat nicht einmal etwas Besonderes auf sich, ihn zu durchschauen. Denn diese „Reserve" ist immer eine sehr „kultivierte" Haltung, die schlechterdings gar keine Mühe kostet; man hat in Barths Lage es gefährlich leicht, auch die eigene „Position" aufzuheben. Und es bleibt immer die Frage, ob man nicht mit seiner Existenz einen Anspruch erhebt, der diese „Reserve" — gewiß nicht unwahr, aber doch sehr wirkungslos macht. Und wenn wir an Barths „Römerbrief" uns halten, dann bleibt doch in diesem Betracht die „dialektische" Haltung sein tatsächliches Charakteristikum. Und die mag an sich so berechtigt und gerade in diesem Zeitpunkt ernst und gewichtig sein, wie sie will, sie ist dem „Letzten" gegenüber mit ihren Paradoxien vom „Nein—Ja" und von der „unmöglichen Möglichkeit" usw. ein sehr bedeutungsloser Kunstgriff. Daß an diesem Punkt der Widerspruch des tätigen Arbeiters einsetzt, ist eine nicht verwunderliche Notwendigkeit.

Damit ist indessen die Kritik Heitmanns noch keineswegs gerechtfertigt. Denn das, was bei aller — von ihnen selbst durchschauten — Zufälligkeit der Barth und Gogarten sich darbietenden Formulierung uns gleichwohl immer wieder auf sie hinzuhorchen zwingt, ist etwas sehr Ernstes, an dem Heitmann allzu schnell vorübergeht. Wer das, was in jener paradoxen Dialektik — sicher unzulänglich und mit daher unbescheidenem Anspruch — um seine Sprache kämpft, mit einer leichten Handbewegung abtut: Luther und Kalvin nicht ausgenommen, und wer statt dessen die Frömmigkeit evangelischen Lebens als das naiv gewisse Heil verkündigt, verrät damit seine Unberührtheit von Erfahrungen, über die man nicht so leicht

hinwegkommt. Wer gewonnen Spiel sieht, der wird die Not, die andern immer wieder den Lebensmut zerbricht, für ein „Loch, wie alle Löcher sind" ansehen. Aber es gibt tatsächlich Menschen, die mit der Verkündigung evangelischer Glaubensgewißheit nur dann sich geholfen wissen, wenn sie die Unabwendlichkeit jener Not als in Gottes Willen gelegen erfassen. Es gibt Menschen, die durchaus *nicht* glauben, daß sie gewonnen Spiel haben, die nicht die Möglichkeit für sich in Anspruch nehmen können, ihr Leben aus einem ungehemmten Enthusiasmus gottversicherten Tuns zu führen; die immerfort spüren: „mit unsrer Macht ist nichts getan", und die gerade in *dieser* Gewißheit eine Freiheit anbrechen fühlen, an der allein ihnen die Wirklichkeit Gottes offenbar werden kann. Solche Menschen können sich vielleicht an andern freuen, die ein für allemal in der Gewißheit zu stehen meinen — wenn sie nur nicht fürchten müßten, daß auch diese einmal in eine Anfechtung fallen könnten, von der sie bis dahin kein Bewußtsein hatten, — sie selbst jedenfalls sind irgendwie an der Wurzel getroffen. Sie können nicht tätig ihr Leben „fortzeugen" (Platon, Gastmahl), es sei denn, daß die Wurzel neuen Grund finde. Es ist vielleicht vermessen, in solcher Lage noch negative Urteile zu fällen, oder in Paradoxien die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Kultur mit all ihrer Philosophie und ihrem Tatendrang ausdrücklich sich vor dem Bewußtsein zu halten. Aber die faktische Lage eines Menschen, der in solchen „Antithesen" sich Luft macht, ist nicht damit aus der Welt geschafft, daß man die Belanglosigkeit dieser Antithesen und Paradoxe durchschaut. Vielmehr liegt die große Wirklichkeit in dem Zeugnis von Barth und Gogarten darin, daß sie jene faktische Lage *nicht* mit einem lösenden Aufschwung aus der Welt schaffen, sondern in ihrer Hinnahme gerade die Erlösung suchen; daß sie die schlechthinige Verbundenheit von Kreuz und Auferstehung nicht verleugnen. Die Worte, mit denen sie davon sprechen, und erst recht die „Methode", die sie dabei befolgen, mögen hilflos genug sein, aber die Lebenstiefe, die darin hervorbricht, ist durch solche Zweifel noch nicht betroffen. Sieht man aufs Ganze, bleibt doch dies: die Tatsache, daß gerade im *völligen* Verzicht Gott nahe ist, daß gerade in der *unbedingten* Not ein unbedingtes

Trauen auf den Sinn des Tuns sich schenkt, ist durch Männer wie Barth und Gogarten in ihrer Bedeutungsschwere uns eindrücklich vor die Seele gerückt. Man kann Barths „Römerbrief" als These ablehnen und bekämpfen, und kann doch zugestehen, daß hinter der These ein anderes sich verbirgt, das genau auf den Punkt weist, wo Weltoptimismus und Weltpessimismus belanglos werden, wo wir Not und Sieg unseres Menschentums aus Gottes Hand hinnehmen, dessen gewiß, daß der Schein unserer Eigenständigkeit erst ganz enthüllt sein muß, und immer von neuem ganz sich enthüllen muß, wenn dieses Eigenleben als ein Werkzeug des ewigen Lebens unanfechtbare Kraft gewinnen und wirklich die Welt überwinden soll.

Also: indem Barth und Gogarten über die „idealistische" Theologie, über die von Kant, Schleiermacher und Hegel befruchtete Religionsphilosophie hinaus uns wieder vor die Abgründe der „religiösen Entscheidung" stellen, erneuern sie unbeschadet ihrer vielleicht sehr schwerwiegenden tatsächlichen philosophischen Befangenheit der Tendenz nach die radikale Spannung zwischen Religion und Kultur. Sie tun das in der Form einer Theologie, die von Luther und Kalvin ihr Gepräge hat. Ob diese Erneuerung zulänglich ist oder nicht, bleibt hier dahingestellt. Aber jedenfalls ist es — bei aller Anerkennung der lebendigen Berechtigung von Heitmanns Widerspruch — im Rahmen solcher *theologischen* Erörterung bedeutungslos und eine bloße Protestgebärde, wenn Heitmann dagegen auf die Kraft des Evangeliums, auf die unmittelbare Erweckung junger Frömmigkeit verweist. Damit kann man jede Diskussion ad absurdum führen, ohne sie in ihrer sachlichen Schwierigkeit auch nur im geringsten zu fördern.

2.

Daß aber Barth und Gogarten mit ihrem Durchstoß ins Absolute tatsächlich den sachlichen Ernst der religiösen Fragestellung vertieft haben, zeigt gerade die innere Entwicklung des „Religiösen Sozialismus". Soll der religiöse Sozialismus mehr sein als ein theoretisches oder praktisches Kompromiß, dann muß die sozialistische Lebenshaltung und die Forderung sozialistischer Weltgestaltung in

der Tiefe der religiösen Entscheidung mitentschieden werden. Dann kann es sich also nicht mehr darum handeln, ob ich aus historisch-kulturpolitischer Einsicht mich zum Individualismus oder zum Sozialismus bekenne, sondern allein darum, *ob der religiöse Ernst ohne weiteres die sozialistische Grundhaltung mitbedingt.*

In solcher Fassung stellt sich die Dringlichkeit der religiös-sozialen These scharf heraus, ist sie zugleich über jeden Opportunismus erhoben und kann durch keine noch so eindeutige und einsichtige nationalökonomische Widerlegung zum Schweigen gebracht werden. Tritt der Sozialismus mit solch unbedingtem Anspruch auf, kann er sich — wie Erich Foerster möchte — schlechterdings nicht vor einem wissenschaftlichen Votum beugen; am allerwenigsten freilich vor dem wissenschaftlichen Votum der Nationalökonomie. Der Sozialismus und erst recht die soziale Frage greift doch sehr ernstlich über die Oekonomie hinaus in die Ethik, ja in die tiefsten Quellen menschlichen Schöpfertums überhaupt. Paul Natorps Sozialphilosophie z. B. bekämpft aufs entschiedenste die Meinung, als ob es in der sozialen Not sich letzten Endes um wirtschaftliche oder rechtliche Notwendigkeiten handle. Für ihn ist gerade der landläufige Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft überwindbar im Hinabsteigen in das ursprüngliche *Tun* eines jeden Menschenkindes, das nicht bloß dem Ich gehört, dem es entspringt, und den anderen, denen es gilt, sondern in dem mit metaphysischer Ursprünglichkeit die wesentliche Verbundenheit von Ich und Du sich bezeugt, die eigentliche Geburt von Leben und Geschichte, durch die erst Individuum und Gemeinschaft als für dies Leben sich herstellende Beziehungen zu existentieller Bedeutung kommen. So viel läßt sich also jedenfalls daraus entnehmen, daß der Hinweis auf die Nationalökonomie demjenigen nicht sonderlich Eindruck machen kann, der von den äußeren Erscheinungen der sozialistischen Bewegung auf die in ihr lebendigen Spannkräfte der menschlichen Kultur überhaupt blickt. So liegt also die Entscheidung nicht zwischen Nationalökonomie und Religion, sondern zwischen Kulturwissenschaft überhaupt, d. h. aber zwischen Philosophie und Religion. Anders ausgedrückt: zwischen Mensch und Gott; wobei freilich

schon diese Gegenüberstellung mit gegensätzlicher Tendenz eine sehr gefährliche „dialektische" Vorentscheidung bedeutet.

Steht die Entscheidung über den Sozialismus bei der Philosophie, steht sie unter der Zuständigkeit menschlicher Eigengesetzlichkeit? oder wirkt hier eine religiöse Notwendigkeit mit? Liegt eine göttliche Notwendigkeit vor, die dem Menschen keine Wahl mehr läßt, sondern schlechterdings von ihm anzuerkennen ist, sofern er nicht sich an ihr versündigen will? Barth und Gogarten müßten hier mit all denen, die die Autonomie der Philosophie in ihrer kulturbedingenden Funktion behaupten, für die erste Lösung sich einsetzen. Der „religiöse Sozialismus" kann in der hier gekennzeichneten Strenge nur den zweiten Weg vertreten.

Paul Tillich sucht, in seinem im Mittelpunkt des Tatheftes stehenden glänzenden Aufsatz über den Kairos „Die rechte Zeit", die Notwendigkeit des zweiten Weges zu begründen. Er gibt eine trotz ihrer Knappheit umspannende und eigenartige geschichtsphilosophische Perspektive, die als Quintessenz aller möglichen geschichtsphilosophischen Stellungnahmen den Sinn des Kairos entwickelt. Auf der einen Seite steht die religiös-absolute Geschichtsphilosophie mit einer konservativen und einer revolutionären Fassung. Für beide Fassungen gipfelt die Geschichte in einem absoluten Moment. Liegt er in der Vergangenheit und allenfalls zugleich in einem unbestimmten Augenblick zukünftiger Wiederkehr (Augustin, Kirchengeschichte), wird die Grundstimmung eine konservative sein; liegt er entscheidend in der Zukunft (naturrechtliche Utopien), in einer durch Tatentscheidung heraufzuführenden Zukunft des Unbedingten, so ist die Grundstimmung die revolutionäre. Hier wie dort wird ein Bedingtes (vergangene Tatsache oder zukünftiges Ideal) als Unbedingtes genommen und dadurch das Unbedingte um diese seine Unbedingtheit gebracht. Diesem Kreuz der absoluten Geschichtsphilosophie sucht eine dritte Fassung, die „indifferente" (Barth, Gogarten), dadurch zu entgehen, daß sie die Geschichte als die „konstante Krisis des Bedingten durch das Unbedingte" auffaßt. Aber sie unterliegt damit der Gefahr der „Geschichtslosigkeit"; denn der bloßen „Krisis"

fehlt das positive, neuschaffende Gegengewicht, das die Krisis allein zu einer realen Kraft zu machen imstande wäre.

Diesen drei Gestalten entsprechen in einer grundsätzlich relativistischen Geschichtsphilosophie der klassische, der fortschrittliche und der dialektische Typus. Die klassische Geschichtsphilosophie sieht Tillich durch Herder und Goethe vertreten. Sie bleibt mit ihrem Blick auf „die Bergesketten der großen Kulturen" in einer biologischen Wachstumsansicht befangen, kann nur ein Nebeneinander gewahren, nicht aber einen durchgreifenden menschheitlichen Zusammenhang. Diesen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang wahrt die fortschrittliche Betrachtungsart; aber weil ihr jeder Fortschritt nur ein relativer ist, weil ihr der Glaube an die absolute, in revolutionärem Aufschwung zu ergreifende Vollendung der Geschichte fehlt, weil ihr das Ideal allenfalls ins Unendliche rückt, haftet ihr eine letzte unproduktive Mattigkeit an. Der dialektische Typus schließlich stellt eine Synthese der beiden anderen dar. Der einzelne Augenblick der Geschichte steht hier nicht naturhaft für sich, ist auch nicht bloßer Durchgang, bloßes Mittel für die Zukunft, sondern die in sich unvergleichliche Phase, die gleichwohl hinlenkt auf eine letzte Phase der Erfüllung.

Innerhalb dieses dialektischen Typus sieht Tillich wiederum drei vielfach sich berührende Unterschichten von theologischem, idealistischem und soziologischem Gepräge (Joachim von Floris, Hegel, Marx). Dieser Typus erfährt seine Selbstaufhebung dadurch, daß er in den mannigfachsten Formen beim Unbedingten seine Anleihen macht und damit gerade in seinen stärksten und wirksamsten Ausprägungen bezeugt, daß „aller geschichtsbewußte Wille auf ein Endgültiges, Unbedingtes geht".

Aus dieser geschichtsphilosophischen Klassifizierung ergibt sich für Tillich die Forderung, die Idee eines Kairos zu erfassen, der die absolute Spannung mit dem Universalismus des Relativen vereinigt. Die Geschichte ist theonom und autonom zugleich. Theonom, nicht weil ein Gott ihr Gesetze gäbe, sondern weil auf ihrem Grunde eine „naturhaft-mystische" Geistes-lage da ist, die als ruhender Untergrund alles geschichtlichen Strebens etwas unwandelbar Dauerndes ist. Autonom, weil ihm entgegen-

wirkend ein bewegendes Schicksal die autonome Gestaltung jener naturhaft geborgenen Kräfte durch die menschliche Tatenergie fordert. Der Kairos (die „rechte Zeit", im Gegensatz zum „Chronos", der irrelevanten Zeitfolge) ist nun „das Hereinbrechen einer neuen Theonomie auf dem Boden einer autonom gelösten oder aufgelösten Kultur". Er ist nicht an einen einzelnen Zeitpunkt der Geschichte gebunden. Er läßt die Universalgeschichte unangetastet in ihren positiven und schöpferischen Abwandlungen. Er nimmt der Geschichte nichts von ihrer relativen Unendlichkeit, von dem drängenden Eifern um ein immer junges und anderes Leben, und er erhält ihr auf der andern Seite die ewige Identität heiliger Substanzhaftigkeit. Immer wieder treibt die Bewegung auf einen neuen Kairos hin, der die heilige Unmittelbarkeit göttlicher Unbedingtheit gegen die bedingten Entwicklungsprodukte menschlicher Eigentat wiederherstellt.

In einem solchen Zeitpunkt, inmitten einer solchen „rechten Zeit" stehen wir heut. Er kündigt sich an in der Jugendbewegung und vor allem, stärker und bewußter, im Sozialismus. Die Lösung des „religiösen Sozialismus" bedeutet daher unter dem Glauben an den Kairos die leidenschaftliche Aufforderung, hinter diesem Phänomen einer bedingten historischen Entwicklung die Ewigkeitstiefe des Unbedingten nicht zu verkennen. Die zeitbedingte Erscheinung des Sozialismus ist der neue Anbruch einer „theonomen Geisteslage", und die Frage des Kairos an uns ist, ob wir ihn darin spüren und uns ihm hingeben wollen, ob wir also den Sozialismus vom Unbedingten zu deuten und in seine unbedingte Energie uns hineinreißen zu lassen den Mut haben, oder ob wir den rechten Zeitpunkt verpassen und in der Selbstauflösung des Bedingten mitvergehen wollen.

Dies geschichtsphilosophische Programm ist nicht bloß von logischer Kühnheit, sondern es eröffnet zugleich einen unerbittlichen Zwang zu religiöser Weltgestaltung. Für denjenigen, den die Stunde ergriffen hat, gibt es kein unbeteiligtes Zuwarten, gibt es kein Sichzurückziehen auf eine theologische Position oder eine absolute, welt- und geschichtsüberlegene dogmatische Festung, sondern allein die unbedingte Hingabe an die scheinbar sehr bedingte

Zeitlage, in der ja in Wahrheit der Kairos schlummert und nur der Erweckung harrt. Es gilt, die heilige Tiefe in der sozialistischen Bewegung zu befreien; und man darf getrost im einzelnen das Allzumenschliche im Sozialismus mitvertreten, wenn man nur im ganzen nicht von dem Glauben läßt an die übermenschliche Wurzel, die seine Kraft ist.

Ja, Mennicke kann sagen: „Die religiöse Frage als die zentrale Lebensfrage ist an sich unabhängig von allen weltanschaulichen, wirtschaftlichen oder politischen Ideologien. Die Beziehung zwischen Religion und Sozialismus kann deshalb keine ewige sein, so daß beide in absoluter Verbindung ständen oder gar ineinander aufgingen, sondern nur eine zeitlich-geschichtliche, im Kairos gegebene." Aber diese dogmatische Reserviertheit nimmt der Verbindung nichts von ihrer praktischen Verbindlichkeit und öffnet dem religiösen Handeln die gegenwärtige Welt.

3.

Ueber die historische Fruchtbarkeit dieser These ist noch nicht entschieden. Ist für den Menschen die Wahl zwischen Barth-Gogartenscher „Indifferenz" und dem Bekenntnis zum Kairos gegeben, so kann die Entscheidung nicht schwer fallen. Aber das beweist noch nicht, daß damit die Frage beantwortet ist, mit der wir an Tillich herantraten. Denn weder ist „Indifferenz" Barth-Gogartens letztes Wort, noch steht uns die religiöse Sinnbestimmung des Kairos außer Zweifel. Im Hinblick auf sie bedarf es zunächst zweier grundsätzlicher Bemerkungen.

Erstens. Wenn Tillich den Kairos der gegenwärtigen Geschichtslage im Phänomen des Sozialismus am Werk spürt, so könnte er das vielleicht überzeugend begründen, obzwar er darauf verzichtet. Es ist für ernstere historische Besinnung nicht fraglich, daß nicht bloß in der sozialen Fragestellung, sondern auch in der empirischen sozialistischen Gemeinschaftsbildung gegenwartsträchtige Kräfte hervorbrechen. Daß der Kairos aber nur in ihnen (denn ein „auch" anderwärts würde bei der absoluten Wesensart des Kairos keinerlei Gradabstufung mehr zulassen!) sich bezeugt, würde sich schwerlich beweisen lassen. Vielmehr ist es sehr wahr-

scheinlich, daß man dem Kairos noch in sehr andersgearteten Erscheinungsformen begegnen könnte; ja vielleicht gehört es gerade zum Größten im Kairosgeheimnis und zu seiner zeitbestimmenden Mission, daß er allem Bedingten und Erscheinenden einwohnt, und als die alles erlösende Tiefe der jeweiligen Geschichtswirklichkeit zu gelten hätte. Jedenfalls vermöchte er nur so eine religiöse Tiefe darzustellen; denn die religiöse Wirklichkeit ist an keinen Moment der Geschichtsfolge zu binden und an kein Empirisches auszeichnend zu verleihen. Sie ist überall und nirgends, sie ist in Ewigkeit da und niemals.

Zweitens. Aber auch daß der Kairos, so wie Tillich ihn kennzeichnet, eine absolute, „theonome", d. h. gottgesetzte Wesenheit in sich darstelle, kann nicht unangefochten bleiben. Er soll das eigentlich substantielle Element der Geschichte vertreten. Aber gegenüber solchen substantiellen Dogmen sind wir heute sehr kleingläubig geworden. Es wird nicht viele geben, die zu solcher mystischen Seinstiefe unserer Existenz das Vertrauen fassen können, nach dem sie in ihrer innersten Not verlangen. Ist die tätige Geschichtsbewegung unseliger Relativität und schließlicher Gesetzlosigkeit („Anomie") verfallen, so werden die wenigsten angesichts dieser „Katastrophe" unseres Eigenlebens mit der Hoffnung auf eine hinter ihm ewig geborgene Gottnatur sich zufrieden geben können. Das ist Romantik, an der wir nicht genesen können. Ueber der romantischen Sehnsucht nach einer zu ergreifenden und in Besitz zu nehmenden Seinstiefe des Göttlichen steht uns die Tatwirklichkeit des der Natur entwachsenen und die Geschichtsbestimmung in sich bejahenden Menschen. Die Erlösung kann nur jenseits ihrer liegen, aber nicht hinter ihr in einer mystischen Urnatur.

Für Tillich findet die Geschichtsphilosophie eine religionsphilosophische Auflösung. Er ist nun freilich bestrebt [1]), in Uebereinstimmung mit der kritischen Haltung Barths und Gogartens allem unbedingten Anspruch des Bedingten gegenüber, über alle naiven Positionen der Religionsphilosophie hinauszu-

1) Vgl. den schon erwähnten Aufsatz in den Kantstudien: „Die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie."

gelangen, und die Beschränktheit des „Religionsbegriffs“ zu überwinden. Und wenn er als die Form einer möglichen Religionsphilosophie nur die „systematische Paradoxie“ gelten läßt, so scheint damit die Anknüpfung an Barth doppelt deutlich. „Die Theonomie ist sieghaft, solange sie lebendiger Durchbruch ist, solange die Paradoxie als Paradoxie erlebt wird.“ Und das heißt im Einzelnen: solange die Selbstgewißheit nur das „Medium“ der Gottesgewißheit ist, solange die Weltwirklichkeit nur als „Vergegenständlichkeit“ der Gotteswirklichkeit erfahren wird, solange das Profane aus dem Heiligen allein sich gerechtfertigt weiß, und solange die „Offenbarung“ in ihrer relativen Solcherleiheit „lebendiger Durchbruch des Unbedingten“, „Erweis des Absoluten“ bleibt. Aber die Vereinbarkeit dieser Religionsphilosophie mit der kritischen Haltung Barths und Gogartens aller Philosophie gegenüber besteht nur scheinbar. Die „Paradoxie“, die von Tillich sehr bezeichnend als „systematische“ noch näher bestimmt wird, hat mit der Paradoxie Barths [1]) nichts mehr zu tun, als die religionsphilosophische Thetik Fichtes oder Hegels.

Das zeigt sich sehr deutlich, wenn man Tillichs religionsphilosophische Auflösung mit Gogartens Begriff der „Offenbarung“ vergleicht [2]). Tillichs „systematische Paradoxie“ ist eine These, die auch in ihrer ausgeführten Fassung (in den „Kantstudien“) den Charakter einer mystischen (oder naiv-dogmatischen) Gottsubstanztheorie nicht verliert. „Die absolute Religion geht durch alle Religionen hindurch; die wahre Religion ist überall da, wo das Unbedingte als Unbedingtes bejaht und die Religion von ihm vernichtet wird“ [3]). Das klingt in der abschätzigen Bewertung der „Religion“ wiederum an Karl Barth an, aber es ist tatsächlich nur eine sehr aufgeklärte theoretische These; die gelegentlich auch dahin formuliert wird, „daß das Unbedingte — das Unbedingte ist“; und die das radikale Gegenbild der fürchterlichen Hilflosigkeit ist, für die die Paradoxien Barths einen zwar sehr im Vordergrund bleibenden Ausdruck suchen.

1) Mit ihrem Anspruch! Ueber dessen Recht oben nur Weniges gesagt werden konnte.

2) Vgl. „Offenbarung und Zeit“. ZThK 1922. 5. H.

3) Kantstud. S. 464.

Tillich hat früher[1]) die Theonomie in dem „Gehalt" zu begründen versucht, der über die Autonomie der Kulturformen hereinbricht, und der ihnen erst die wesenhafte Realität zu geben imstande ist. Und er sieht die Aufgabe des „Kulturtheologen" darin, die „Einheit der Kultur vom Gehalt her in der gleichen Weise verwirklichen zu helfen, wie es der Philosoph von den reinen Formen ... her tut" (S. 40). Gewiß ist dieser „Gehalt" ein „radikales Ja" auf Grund eines „radikalen Nein" (S. 35); aber auch diese Antithese ist nicht allzu gefährlich gemeint. Denn sie ficht ja die Möglichkeit einer Kulturtheologie nicht an, und nimmt nicht die Lust zu weitgreifender Programmatik.

Ob es für Tillich um den Kairos, um die systematische Paradoxie, um Substanz und Gehalt geht, überall steht ihm die „Aktualisierung" der Kultur im Vordergrund. Die metaphysische Gottestiefe muß in ihrer radikalen Andersheit durch alles Hiesige hindurchscheinen, wenn Sinn und Wesen über ihm aufleuchten soll. Die Menschwerdung Gottes — vielleicht dürfte man gar nur sagen die Weltwerdung Gottes — ist die metaphysische Voraussetzung von Erkenntnis und Leben.

Will man mit einem historischen Gegensatz das Verhältnis von Tillich zu Barth-Gogarten bezeichnen, so könnte man die beiderseitige Grundhaltung als kosmologisch-soteriologisch bezeichnen. Nur muß man den Kosmos nicht als in erster Linie naturalistisch, sondern als historisch charakterisiert denken. Obzwar auch da noch Zweifel möglich sind (s. oben), ob nicht tatsächlich die theonomen Eingriffe in den historischen Prozeß mehr naturhafte Katastrophen und Neuschöpfungen als historische Spannungen und Entspannungen sind! Im Ganzen ist keine Frage, daß die Religionsphilosophie Tillichs auf die Welt abzweckt, und daß damit weder der Autonomie der Welt noch der Theonomie des Religiösen wirklich gedient ist. „Religiöser Sozialismus" wird durch Tillich nicht gerechtfertigt, sondern als eine doppelte Halbheit bloßgestellt.

Und es ist völlig irreführend, wenn er dabei in Uebereinstimmung mit Barth-Gogarten sich zu befinden den Anschein gibt. Wäre

1) „Religionsphilosophie der Kultur." Philos. Vorträge der Kantgesellsch. 24, 1920, ²21 (vgl. ZThK 1921, 6. H.).

das wirklich der Fall, dann hätte Heitmann Recht. Hinter der Thesis Barth-Gogartens, hinter ihrer Paradoxie steht aber tatsächlich — nicht wiederum eine neue Thesis, sondern die große Frage unseres Heils. Die Ewigkeit, die — nach Gogartens Formulierung — über die Zeit hereinbricht, und über die Zeit Gewalt hat, bringt der Menschheit nicht den Kairos, der einem verjüngten autonomen Kulturprozeß die Wege bahnt, sondern den Glauben, der zwar kosmologisch die Macht der Sünde und die Existenz des Menschen nicht aufhebt, der aber soteriologisch den „Frieden Gottes" in Sünde und Menschenexistenz offenbart.

4.

Wir fassen diese kritischen Bemerkungen in zweierlei Erwägungen zusammen. Daß Tillich seine geschichtsphilosophische Skizze auf das Verlangen nach dem Kairos abzweckt, berührt sich mit einer breiten logischen Strönung der Gegenwart. Biologie und ethisch bestimmter Fortschrittsrhythmus tun dem schöpferischen Gegenwartsdrang unserer Zeit nicht genug. Aber ob es ohne Not geboten ist, den Kairos im Religiösen zu verwurzeln, bleibt zu fragen. Jedenfalls hat Tillich die „dialektische" Geschichtsphilosophie nicht widerlegt, wenn er an tatsächlichen Beispielen zeigt, daß sie im Absolutismus endet. Vielleicht müssen wir uns an der Relativität eines Kairos genügen lassen, der in einer unabgemessenen Folge von Anspannung und Abspannung in jedem neuen Augenblick dessen Gegenwartserfüllung heraufführt. Vielleicht ist es vermessen, in irgendeinem Zeitpunkt das Absolute inkarniert finden zu wollen; in irgendeiner Gegenwart eine Theophanie oder gar „Theonomie" vorauszusetzen und in ihr die absolute Erfüllung erreicht zu sehen; vielleicht müssen wir uns bescheiden mit jener „Unsterblichkeit des Sterblichen", von der Platon im Gastmahl spricht, die in jedem urwüchsigen Tun im Augenblick der Zeugung aufleuchtet, aber nie endgültige Lösung ist oder verheißt, sondern kaum vollbracht in die Not menschlicher Unvollkommenheit und nie überwindbarer Gegensätzlichkeit zurücksinkt. Und vielleicht ist dieser relative, d. h. eben sterbliche Kairos doch ein Hinweis auf die echte Ewigkeit; insoweit er sie zwar nicht

in sich selbst verbürgen, aber die Sehnsucht nach ihr als nach seiner wahren Heimat wecken könnte. Ganz einfach und ohne allen geschichtsphilosophischen Anspruch gesprochen: vielleicht ist unser Menschentum, das wir Geschichte nennen, eine Berg- und Talwanderung in eine unbekannte Ferne, deren Sinn und Ziel im ganzen wir nicht zu fassen vermögen, von deren Sinnhaftigkeit und echter Wirklichkeit uns aber jeder Augenblick überzeugt, da wir zu neuem Schritt ausholen. Einem Kairos sich verbinden hieße dann, in solcher Demut vor dem verborgenen Geheimnis des Lebens die konkreten Möglichkeiten unserer individuell und zeiträumlich bedingten Existenz mit tapferer Energie ausschöpfen. So etwa würde der dialektische Typus der Geschichtsphilosophie ins Gemeindeutsch sich übersetzen lassen, der auf die absolute Lösung zu verzichten wagt. Er würde sich von Tillich auf der einen, und von Barth-Gogarten auf der andern Seite dadurch unterscheiden, daß er auf eine Hereinziehung des Absoluten überhaupt Verzicht tut. Er würde eine schlichte Deutung der Geschichte vom Menschen her sein; aber diesem „vom Menschen her" würde gar kein „von Gott her" gegenüberstehen, weil es menschlicher Philosophie und Theologie gar nicht ansteht, aus einer Warte zu urteilen, die ihr Begriffsvermögen übersteigt.

Damit aber ist auf der andern Seite die Religion nicht aufgehoben, sondern aus aller geschichtsphilosophischen Diskussion entlassen und damit erst wahrhaft auf sich selbst gestellt. Stehen wir wirklich in ihrem Bann, sind wir über alle Fragen menschlicher und historischer Rechtfertigung erhoben. Wer glaubt, fragt nicht mehr; wer glaubt, ist gerechtfertigt. Er versucht weder, das Absolute irgendwo in der Geschichte zu verankern, noch wird er die Lust verspüren, mit negativen Voten die ganze Menschenwelt in Acht und Bann zu tun. Das stellt er getrost seinem Gott anheim. Aber — und das ist eine Wahrheit, die vom „religiösen Sozialismus", wie er etwa bei Mennicke sich darstellt, erfahren ist — der Gerechtfertigte steht mitten drin in der bedingten Welt. Vielmehr mit seinem wachsenden Glauben stellt er sich immer neu in sie hinein, sieht er sich immer neu und immer zuversichtlicher in sie hineingestellt. Er ist religiöser Sozialist oder religiöser

Individualist. Das gilt gleich, und zwischen diesem und jenem entscheiden die Spannungen und Lösungen der menschlichen Geschichte. Die religiöse Entscheidung aber liegt in dem unbedingten Ernstnehmen dieser sehr bedingten Lage, in der er steht. Denn diese Welt ist gerechtfertigt; ob sie — geschichtsphilosophisch angesehen — zum Aufgang bestimmt ist, oder zum Untergang, oder ob sie im lebendigen Jetzt ihre täglich neue Höhe erfährt; ob der Sozialismus die Gegenwart und die Zukunft hat, oder der Individualismus. Religiöser Sozialismus, das kann nur heißen: ich nehme die Bedingtheit der sozialen Forderung, für die mein geschichtlicher Wille sich entscheidet, unbedingt ernst. Dem mag sich der Individualist entgegensetzen, oder beide mögen in einem tieferen Leben sich verbinden. Darüber entscheidet die Autonomie der Menschengeschichte. Die religiöse Entscheidung stellt diesen ganzen Kampf der Geschichte unter ein Gericht und unter eine Offenbarung, denen gegenüber vernünftige Rechtfertigung oder auch nur tatsächliche theoretische oder praktische Stellungnahme belanglos werden; so wenig wir um sie herum kommen und so sehr wir aus der Verflochtenheit unserer geschichtlichen Lage heraus zu ganz bestimmter Rechtfertigung und ganz bestimmter Stellungnahme gezwungen sind. Aber diese Rechtfertigung und Stellungnahme bleibt eben in die Bedingtheit der Geschichte mit verflochten. Die religiöse Entscheidung greift nur insoweit auch darin ein, daß beide mitgehören zur unbedingten Ernsthaftigkeit der Geschichte und kein Hemmnis sind für das Aufnehmen der Botschaft des Evangeliums.

Die geistige Heimat F. Chr. Baurs.

Von

Privatdozent Lic. K. Bauer in Münster (Westf.).

Für die theologischen Anfänge F. Chr. Baurs waren wir bisher lediglich auf die Mitteilungen seines Schwiegersohnes Eduard Zeller [1]) angewiesen, der über den Anteil des Elternhauses an dem inneren Werden des Tübinger Theologen sehr rasch hinweggegangen ist. Wir erfahren hier nur, daß der Vater zuerst Pfarrer in Schmiden nahe bei Stuttgart, dann seit 1800 Dekan in Blaubeuren bei Ulm war, „ein Mann von großer Pflichttreue und unermüdlichem Eifer", mit der in ihrer Art gleich tüchtigen Mutter darauf bedacht, die Kinder zu Einfachheit, Gehorsam, Fleiß und strenger Gewissenhaftigkeit zu erziehen. Mehr konnten auch die beiden neueren Monographien von G. Fraedrich [2]) und E. Schneider [3]) nicht sagen, von denen jener erklärt: „Sein Vaterland Württemberg und dessen Söhne, seine Universität und ihre Dozenten wurden sein geistiges Heimatland ... So gibt uns die Charakterisierung der Tübinger theologischen Fakultät und der Dozenten in der philosophischen und theologischen Fakultät Tübingens in den Jahren 1809—1814 zugleich eine Uebersicht über Baurs geistige Bildungsmittel während seiner Studienjahre."

1) E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtl. Inhalts. I. 2. Aufl. S. 393 f. Abdruck aus den Preuß. Jahrbb. VII (1861), 495 ff.. VIII, 206 ff. 283 ff.

2) G. Fraedrich, F. Chr. Baur, der Begründer der Tübinger Schule, als Theologe, Schriftsteller und Charakter. Gotha, F. A. Perthes 1909.

3) E. Schneider, F. Chr. Baur in seiner Bedeutung für die Theologie. München, J. F. Lehmann 1909.

Es leuchtet ein, daß hier gerade bei den Anfängen Baurs eine empfindliche Lücke bleibt. Denn ein Pfarrerssohn ist beim Beginn seiner theologischen Studien nicht mehr ein unbeschriebenes Blatt, von dem man fortan einfach ablesen kann, was seine theologischen Lehrer allmählich darauf schreiben. Er bringt vielmehr bereits von seinem Elternhause her einen gewissen Grundstock und eine allgemeine Richtung theologischer Anschauungen mit, und seine ganze Ausbildung verläuft in einer beständigen Auseinandersetzung dieser ihm überlieferten Anschauungen mit den neuen Anregungen, die er von den Dozenten seiner Fakultät empfängt. Diese pfropfen nur Reiser auf einen schon vorhandenen Stamm, von denen keineswegs alle die künftige Frucht des Baumes bestimmen, manche verdorren auch. Es ist auch gar nicht so selten, daß die ursprüngliche Richtung nur vorübergehend verlassen und später wieder eingeschlagen wird. Manche scheinbare Inkonsequenz in dem Denken eines Theologen ist nur ein Symptom dafür, daß es ihm nicht durchweg gelungen ist, die ursprüngliche Tendenz seiner Anschauungen mit allen Einzelerkenntnissen seiner späteren Jahre in Einklang zu bringen.

Macht man sich für unseren Fall diesen Sachverhalt einmal klar, so erhebt sich die Frage: Können wir etwas ermitteln über die geistige Luft, in welcher F. Chr. Baur in seinem Elternhause groß geworden ist, ehe er 1805 in das niedere Seminar, das sog. „Kloster", in Blaubeuren eintrat? Da seine Erziehung bis dahin ausschließlich in den Händen seines Vaters lag, so ist es für unser Verständnis des Sohnes von der allergrößten Bedeutung, ob wir etwas über die Theologie des Vaters erfahren können.

Von solchen Erwägungen geleitet, habe ich in Blaubeuren Ermittlungen unternommen, bei denen ich bei den Herren Dekan Pfahler und Stadtpfarrer Dr. Römer jedes wünschenswerte Entgegenkommen fand. Das Ergebnis war in Kürze folgendes:

Nach dem kirchlichen Familienregister (Bd. I Bl. B. Fol. 44) war der Magister Christian Jakob Baur, Spezial-Superintendent und Stadtpfarrer in Blaubeuren, am 11. Februar 1755 geboren als Sohn des Chirurgus Christian Valentin Baur in Tübingen und verheiratete sich am 31. Oktober 1790 mit Eberhardine

Regine, der Tochter des Uracher Dekans M. Christoph Ferdinand Gros. Sechs Kinder sind aus dieser Ehe hervorgegangen, unter denen Ferdinand Christian das älteste war. Die Mutter starb am 21. Januar 1815 „nach langwierigen Leiden am Hüftgicht“ (Totenregister 1808—1833 S. 41. O.-Z. 5) in ihrem 52. Jahre. Der Vater folgte ihr am 21. Juli 1817. Als Todesursache nennt das Totenregister (ebd. S. 61. O.-Z. 50) „Schlaganfälle“, wie sie später auch den Tod seines ältesten Sohnes herbeigeführt haben. Eine Erinnerung an ihn ist in Blaubeuren nicht mehr vorhanden. Auch sein Grabstein ist verschwunden.

Sein Testament, das wohl einen Eindruck seiner Geistesart vermitteln könnte, ist weder auf dem Rathause, noch (nach den persönlichen Feststellungen des Herrn Amtsgerichtsrates Seyfritz) auf dem Amtsgerichte mehr vorhanden.

Die Ausbeute der dekanatamtlichen Registratur war gering. Während der Nachfolger (Bockshammer) ein sehr schreibefreudiger Herr gewesen sein muß, hat der Magister Christian Jakob Baur keinen Buchstaben mehr geschrieben, als für die Geschäftsführung unerläßlich war. Er muß für seine Diözesangeistlichkeit das Ideal eines Dekans gewesen sein, weniger vielleicht für ein hochpreisliches Kirchenregiment. Ein Zeichen seiner Ordnungsliebe war es mir, als ich eine Reihe von Schreiben fand, die er nach Einsichtnahme wieder sorgfältig zusammengefaltet zu den Akten legte.

Hiernach wäre das Ergebnis der Nachforschungen äußerst bescheiden geblieben, wenn mich nicht Herr Stadtpfarrer Dr. Römer auf das von ihm verwahrte Reskripten- und Rezeßbuch der Pfarrei Weiler von 1786 bis 1807 aufmerksam gemacht hätte, in das alle von dem Dekanatsamt ausgehenden oder durch dasselbe den Pfarrämtern vermittelten Erlasse eingetragen sind. Hier findet sich (S. 235—241) das lateinische Begrüßungsschreiben, mit dem sich der neue Spezial am 19. August 1800 seinen Kollegen vorstellte. Sehen wir von den persönlichen Wendungen am Anfange und am Schlusse ab, so haben wir es mit einer höchst instruktiven theologischen Kundgebung zu tun, die in sehr charakteristischer Weise Stellung nimmt zu der Kantischen Philosophie und dem Fichteschen Atheismusstreit. Das Schriftstück, das offenbar von einer des

Lateinischen nicht kundigen Hand nach Diktat eingetragen ist und — man merkt den Einfluß der Hundstage — von Fehlern wimmelt, lautet, soweit sich sein ursprünglicher Text noch erkennen läßt, folgendermaßen:

Viris Plurimum Reverendis ac Doctissimis Ecclesiarum in Dioecesi Blabyrensi Ministris Meritissimis S. P. D. M. Christianus Jacobus Baur, Dioeceseos Decanus.

Quod optare mihi quidem licuit, sperare vero temporis rationes prohibebant, id benignissime providente Deo et clementissime indulgente Serenissimo Duce factum est, ut, quem locum S. V. Domini Clesii [1]) vacuum fecerat, in eum ego sufficerer et Ecclesiae ac Dioecesi huic praeesse in posterum juberer. Quod munus cum iam rite susceperim, nihil mihi prius esse atque antiquius potest, quam ut me Vobis Collegis jam meis ea, qua par est, observantia atque amicitia commendem mihique, ut vestram benevolentiam et familiaritatem spondeatis rogem. Liceat autem praecipuo huius meae scriptionis consilio praefari nonnulla, quae ad commune nostrum studium propius pertinere mihi videntur.

Fuit omni tempore iis, qui pastores ac custodes traditae a Majoribus Christianae veritatis esse debebant, nihil tam ad sustinendum molestius, quam ad afficiendum difficilius, quam ut adversus philosophorum oppugnationes doctrinam, quam profitebantur, tuerentur et curarent, ne quid res Christiana detrimenti capiat e novis rebus, quibus inter eruditos audaces nonnulli et turbulenti homines studebant. Nihil quidem inde periculi pro religione ipsa metuendum est, dum illi res suas sibi habent et placita sua solis suis sectatoribus probare student; at quum procedunt et spargere per universam rempublicam christianam inventa sua tentant, tum profecto Ecclesiae doctoribus officii nomine incumbit, ut bene cogitent, quae et quales eae novae res sint, quas ab istis proferri, commendari et pro sapientiae decretis venditari vident. Ea quidem semper fuit et adhuc est religionis Christianae vel felicitas vel calamitas, ut quicquid a principibus cujusque aetatis philosophis novi excogitatum ac prolatum esset, id cupide a plurimis arriperetur et tum ad ornandam tum ad deformandam religionis Christianae doctrinam usurparetur. Quantum ea res jam apostolis in jacendis Ecclesiae fundamentis negotii facessiverit, historia testis est; nec minus inter omnes constat, quam saepe sequiori tempore, cum philosophi exsisterent sapientia imbuti, quam e scholis magistrorum vel gentilium vel judaicorum hauserant, tales opiniones in doctrinam Christianam aut consilio illatae aut fortuito illapsae fuerint, quibus simplicitas, integritas et salubritas illius tentaretur ac corrumperetur.

1) Der Vorgänger Baurs war M. Cleß, nicht zu verwechseln mit dem Prälaten Kleß, der an der Spitze der Klosterschule von Blaubeuren stand.

Id si tum temporis fieri potuit, cum adversariis non admodum copi osus telorum apparatus suppeteret, quibus in infensam sibi doctrinam saevire possent, cum pauci essent, qui scripta eorum legere valerent, cum denique non tot aliae paterent viae, per quas etiam cum populo communicari omnis generis opiniones possunt: quid a nostra aetate metuamus, quae, ut est rerum novarum omnium studiosissima, ita religionem quoque omni modo tentare ac reformare audet? Absit, ut commoda permagna illa ac plurima agnoscere et praedicare detrectem, quae e studiis nostri quoque aevi philosophorum, fortasse contra quam volebant [1]), in Theologiam Christianam redundarunt; ignarus vel ing atus sit, id qui facere affectat. M. (?) enim vero id non possum non confiteri, atque id attendi ab omnibus velim, quibus cura reipublicae Christianae demendata est, maxima imminere religioni ipsi a novae philosophiae moliminibus pericula atque detrimenta, quibus nisi in tempore occurratur ab iis, quorum est id agere, tantam etiam apud nostrates Ecclesiae conversionem orturam, quantam apud vicinos Gallos ortam esse constat. Non enim jam id agitur ab adversariis, quorum non pauci ingenii acumine et eruditionis copia excellunt, ut hoc vel illud religionis dogma convellatur. Totum aedificium subvertere et de ruina rei Christianae triumphum agere moliuntur. Non enim jam intra scholarum parietes discipulis modo suis perniciosas suas sententias aperiunt et commendant, sed serpit malum et in publicum prorumpit. Sparguntur enim jam et in omnium manibus versantur libelli pestilentium errorum plenissimi, qui cum sapientiae novissimae inventis venditentur, cupidissime arripiuntur ac declamantur.

Quae cum ita sint, est sane, cur dispiciamus, quid officii incumbat iis, quorum est Ecclesiae salutem curare, ut praemuniant suos adversus varia ista mala, quae ex novis istis rebus, quas philosophi nostrae aetatis et, qui eos sequuntur, Theologi contra rem Christianam moliuntur. Qua in re nihil mihi prius et magis necessarium videtur, quam ut Ecclesiae Minister bene cognitas habeat novas istas sententias et adversarium atque universum, quod spectant, consilium intelligat. Facillime autem is, qui praecipua eorum auctorum scripta, qui Kantium vel Fichtium sectantur, perlegerit, hoc poterit animadvertere, non jam eos propugnacula quaedam exteriora petere, sed in arcem rei Christianae invadere, huc eos conniti, ut fundamenta religionis revelatae penitus subvertant, ut rationi soli jus omne in constituenda religionis doctrina vindicent; hanc enim solam reg are volunt, ab hac una derivare conantur, quae de Deo deque regimine mundi morali et de animi post vitam corporis perennitate scire vel potius credere necessitas quaedam postulat. Hinc fieri necesse est, ut omnia repudient, quae Scriptura S. peculiari modo, i. e. per revelationis viam, nobis inno-

1) Hier fehlt das Substantiv. Ich vermute: contra quem volebant finem.

tescere curavit, imo de divina illius auctoritate, quantum possunt, detrahant, ut novo denique interpretandi modo mira arte in eum sensum omnia detorqueant, quem ratio sibi relicta unice probare possit. Kantium in ratiocinationibus suis eousque progressum esse constat. At qui post eum extitere philosophi, hos quoque terminos transilire ausi sunt. Illi enim sola Dei, nescio quam vera, notione contenti deque reali eius existentia dubii vel incurii ad Atheismi insaniam prolapsi, dum Deum et religionem verbis ponunt, re ipsa tollunt. Qua vero de re, cum recentissimum in doctrina Theologica spectaculum sit[1]), non est, quod pluribus disseram.

Quid igitur prudens deque salute suorum sollicitus Ecclesiae minister vel curare vel cavere debet? Curet omnino omnemque operam navet, ut quaenam novae de religione sententiae et a quibus excogitentur ac circumferantur, quidve novae rei in republica Christiana geratur, pernoscat. Caveat autem omni studio, ne, cum vel pro contione verba facit vel privatos cum suis sermones conserit, caveat, inquam, ne, quae ab illis feliciter ignorantur, illis aperiat eosque attentos ad motus istos faciat; multa enim inter eruditos acerrime disputantur, quorum notitia indoctis hominibus nec necessaria est nec utilis. At mirum est, quam multi, probi quidem sed non cauti satis, hac in re peccent, qui, cum ipsi nimis anxii de causa Christiana essent, quasi trepida in re conclamatum esse de religione coram populo quererentur, ultima quaeque jam tentari ab adversariis, et eo mox rem perventuram esse, ut plane nihil Christianae veritatis supersit. Quid vero inde fieri necesse est? Nonne hoc, ut homines ita territi, male sperent de religione, quam pro divina professi erant, ut de ejus veritate, divina origine et efficientia vehementer dubitent atque hoc modo frigescere incipiat apud ipsos religionis reverentia? Quapropter omissis inanibus querelis et anxiis lamentationibus hoc potius agat, quisquis hac nostra aetate prudens Christianae religionis doctor ac defensor esse velit, ut circumspiciat arma causae suae, ut, quanto acrioribus telis adversarios ad impugnandam Christianam doctrinam uti videat, tanto igitur et pluribus et gravioribus argumentis ad probandam religionis Christianae veritatem et divinam originem utatur, tanto studiosius salubritatem atque efficientiam illius experiundo et ipse cognoscere laboret et suos, ut cognoscere velint, cohortetur. Quoniam autem eo maxime tendunt consilia adversariorum, ut ius rationis circa rem religionis universae et non minus revelatae acriter defendant, laborandum quoque nobis est, ut, quodnam illud ius sit et quatenus illud exercere fas sit, intelligamus, ut ne detrectemus unquam doctrinae Christianae nexum cum principiis rationis docere. Caveamus autem nobis maxime in concionibus a subtilibus, jejuris et mere theoreticis dicendi materiis inanium rixarum feracissimis. Non enim nobis boni ratiocinatores ad Sophistarum artes afformandi sunt, sed veri nominis Christiani, id est

1) Gemeint ist der Fichtesche Atheismusstreit.

tales homines, qui per ea, quae ex nostra institutione hauserunt, animum ac mores ad perfectissimum sanctitatis exemplar in sapientissima Jesu Christi doctrina propositum componere alliciuntur. Huc igitur incumbamus, ut iis, qui nos audiunt, non alia nisi practici momenti dogmata proponamus, hoc est talia, quae vim habent ad virtutem excitandam et alendam et quae omnibus animi necessitatibus satisfacere valeant. Quod si fecerimus, nostrum quique futurus, quem Paulus [1]), Timotheum suum fieri voluit, σκεῦος εἰς τιμὴν καὶ εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.

Ut autem revertar ad id, cuius causa haec praefatus sum, me Vobis Decanum jam vestrum hac ipsa scriptione denunciare ac commendare volui. Quicquid in me consilii atque virium est, id in vestra commoda me collaturum officiose spondeo, Vestrae vero amicitiae atque benevolentiae ut me meosque commendatissimos habeatis, enixe rogo ac contendo.

Dabam Blabyrae D. XIX. Augusti MDCCC.

Vestri studiosissimus et observantissimus M. Christianus Jacobus Baur Decanus.

Es ist ein Mann des kirchlichen Amtes, der diese Sätze geschrieben hat, und ihre Orientierung ist durchaus kirchlich. Der Spezial Baur will non alia nisi practici momenti dogmata verkündigt wissen, quae vim habent ad virtutem excitandam et alendam et quae omnibus animi necessitatibus satisfacere valeant. Die Kirche ist ihm kein Sprechsaal, in dem man die von den Gebildeten ventilierten Prinzipienfragen der Religion diskutiert. Das wäre für die Kirchgänger ebenso unnötig wie unnütz. Sie mögen in ihrer „glücklichen Unwissenheit" über die dogmatischen Zeitfragen nur immer beharren. Das Allerverfehlteste aber wäre es, sie mit Klagen über den immer weiter um sich greifenden Unglauben in ihrem eigenen Glauben unsicher zu machen.

So wenig indessen M. Baur von subtilibus et mere theoreticis dicendi materiis auf der Kanzel wissen will, so entschieden dringt er darauf, daß seine Pfarrer die wissenschaftlichen Strömungen der Zeit kennen und zu ihnen Stellung nehmen. Ihre Predigt muß hieb- und stichfest sein, sie selber müssen im privaten und seelsorgerlichen Gespräch sich als auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit stehend ausweisen können. Dazu müssen sie die Neuerscheinungen auf

1) 2. Tim. 2, 21.

wissenschaftlichem, namentlich philosophischem und dogmatischem Gebiete aufmerksam verfolgen.

Den Standpunkt, zu welchem M. Baur bei Befolgung dieser Regel für seine eigene Person gelangt ist, wird man als den eines rationalen Supranaturalisten zu bezeichnen haben. Der Supranaturalismus entsprach dem theologischen Charakter der württembergischen Landeskirche, der in der Hauptsache ein bibliziistischer Pietismus war. Aber es ist bemerkenswert, daß der neue Dekan von Blaubeuren sich nicht auf die Bibel allein beschränkt, sondern auch doctrinae Christianae nexum cum principiis rationis betont. Er verkennt keineswegs die mannigfachen und wertvollen Dienste, die die zeitgenössischen Philosophen der christlichen Theologie geleistet haben; sie zu leugnen, wäre in seinen Augen ein Zeichen von Unwissenheit oder von Undankbarkeit. Im Ganzen jedoch steht er der neuen Philosophie mit jenem Mißtrauen gegenüber, für das man sich in jenen bibliziistisch-pietistischen Kreisen von jeher gerne auf Kol. 2, 8 berufen hat. Vielleicht, so meint er, war es gar nicht die Absicht der neuen Philosophen, dem Christentum einen Dienst zu leisten. Jedenfalls ist die christliche Religion eine Sache persönlicher Erfahrung, von ihrer Segenskraft überzeugt man sich zuletzt doch nur experiendo, wieviel gewichtige Gründe im übrigen ein geschulter Theologe für ihre Wahrheit und Göttlichkeit auch beibringen mag. Die Flut von Schriften, in denen die neue Weisheit über die Hörsäle der Philosophen hinaus in das Volk dringt, und der Erfolg, welchen sie auch bei den Theologen hat, haben für den neuen Dekan etwas Erschreckendes. Namentlich die beiden großen Denker, die an der Spitze der neuen idealistischen Philosophie Deutschlands stehen, Kant und Fichte, erscheinen ihm als Gegner des Christentums, die durchaus abzulehnen sind. Sie begnügen sich mit einem Gottesbegriff, dessen Richtigkeit erst noch zu untersuchen wäre, und fragen nichts nach dem lebendigen Gott, sind also Atheisten, — angesichts des Fichteschen Atheismusstreites, dieses recentissimum in doctrina Theologica spectaculum, bedarf es hierüber gar nicht erst vieler Worte. Den Weg, auf welchem auch der Supranaturalismus schon frühe zu einer positiven Würdigung der Kantischen Philosophie gelangte, indem er sie zum

Beweis der Selbständigkeit der Religion gegenüber der Philosophie benützte, hat M. Baur noch nicht gefunden. Er beurteilt sie vielmehr ganz nach der Weise der Rationalisten als Rationalismus, und deshalb lehnt er sie rund ab. Die Philosophie Kants und Fichtes bedeutet nicht mehr einen Vorstoß gegen die Außenwerke des Christentums, sondern einen Sturm auf die Festung selbst. Die Grundlagen der Offenbarungsreligion sollen umgestürzt werden. Nicht mehr die besondere Offenbarung in der Bibel soll gelten, sondern nur die Vernunft und was sie über Gott, sittliche Weltordnung und Unsterblichkeit bestimmt. So wird die deutsche Aufklärung zuletzt dort enden, wo die französische schon längst angekommen ist.

Daß ein Dekan, der in solchen Gedanken lebte und sie seinen Pfarrern vortrug, auch seinen Sohn, der Theologie studieren sollte, in sie einführte, ist selbstverständlich. Der Sohn ist dann freilich später in diesen Dingen andere Wege gegangen, als sein Vater. Er liefert nur ein Beispiel für die oft beobachtete Tatsache, daß die Theologie der Söhne sich gerne in einem gewissen Gegensatze zu derjenigen der Väter entwickelt.

Der Gegensatz ist indessen nicht absolut. Unser Schreiben läßt uns vielmehr noch die Punkte erkennen, an welchen das Denken F. Chr. Baurs an dasjenige seines Vaters angeknüpft hat. Sehe ich recht, so sind es folgende:

1. F. Chr. Baur teilt mit seinem Vater das Interesse an den Prinzipienfragen der Philosophie. Nicht erst als er 1809 in das Tübinger Stift überging, wo zunächst die philosophischen Studien im Vordergrunde standen[1]), ist der spekulative Trieb in ihm lebendig geworden. Er war Mitgabe des Elternhauses. Was der Vater von einem rechten evangelischen Theologen beim Beginn des Jahrhunderts erwartete, das hat er gewiß auch dem heranwachsenden eigenen Sohn eingeschärft: Curet omnino omnemque operam navet, ut quaenam novae de religione sententiae et a quibus excogitentur ac circumferantur, quidve novae rei in republica Christiana geratur, pernoscat. So ist er zu jenem Satz in seinem

1) Zeller S. 395.

Erstlingswerk gekommen, der sich als Leitmotiv durch seine ganze Arbeit hindurchzieht: „Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig tot und stumm“ [1]).

2. Auch das hat der Sohn mit dem Vater gemein, daß er sich von Kant und Fichte nichts angeeignet hat. In der „Gnosis“, die uns vor allem über das Reifen seiner eigenen Anschauung willkommenen Aufschluß gibt, nennt er Fichte überhaupt nicht, an Kant aber geht er vorüber mit der Bemerkung, der Unterschied zwischen diesem und Schleiermacher, mit welch letzterem er sich genauer auseinandersetzte, sei nur der des Sittlichen und des Religiösen. Das ist gewiß ein anderes Urteil, als das Verdikt des Vaters über den Rationalismus Kants. Aber dahinter scheint doch eine ererbte stimmungsmäßige Abneigung gegen den Königsberger Philosophen zu stehen.

3. Mit dieser Ablehnung Kants scheint es mir auch zusammenzuhängen, daß F. Chr. Baur als Exeget in den Spuren seines Vaters die von Kant geübte symbolische Deutung der heiligen Geschichte auf die Geschichte der Menschheit sich nicht aneignet. Zu denen, die nach dem Vorgang der Kantischen Religionsphilosophie novi interpretandi modo mira arte in eum sensum omnia detorquent, quem ratio sibi relicta unice probare possit, will er nicht gehören. Von hier aus wird erst die Zurückhaltung recht verständlich, die er sich beim Erscheinen des Straußschen „Lebens Jesu“ auferlegte. Sie war nicht der Ausfluß einer Scheu, sich zu kompromittieren. Sie entsprach einfach seiner Auffassung von der Aufgabe des Exegeten, der nicht mit Mythen und Symbolen, sondern mit historischer Kritik operieren sollte.

4. Selbst der für das Baursche Verständnis des Urchristentums so wichtige Gegensatz zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum ist — man möchte vermuten: unter dem Einflusse Semlers — bereits dem M. Baur geläufig gewesen, der an „Philosophen“ erinnert, die ihre Weisheit e scholis magistrorum vel gentilium vel judaicorum hauserant. Er dachte dabei wohl an die Gnostiker und die Pseudoklementinen, auf welch letztere dann sein Sohn

1) Vgl. meinen Aufsatz: F. Chr. Baur als Kirchenhistoriker. Blätter f. württ. K. Gesch. Neue Folge. XXV. Jahrgang (1921) S. 12.

in seiner bekannten Abhandlung über die Christuspartei in Korinth (1831) aufmerksam gemacht hat.

Man wird hiernach urteilen müssen: der M. Christian Jakob Baur ist ein tüchtiger schwäbischer Theologe gewesen, und sein Einfluß auf die Theologie seines Sohnes ist, so selbständige und kühne Wege diese in der Folge auch eingeschlagen hat, nicht gering zu veranschlagen.

Gott erleben und an Gott glauben.

Zur Klärung des Problems der wahren Religion.

Von

Professor D. Ferdinand Kattenbusch in Halle.

Übersicht: 1. Der Unterschied von echter und wahrer Religion. 2. Die Grundelemente echter Religion. 3. Erleben des wahren Gottes auf Grund von Glauben.

Vorbemerkung: Im weiteren biete ich in einer Umgestaltung einen Vortrag, den ich am 26. Mai 1921 in Gießen in der dortigen theologischen Konferenz, die seit etwa vierzig Jahren besteht und von den beiden hessischen Fakultäten gleicherweise getragen ist, gehalten habe. In ihr hielt ich dreißig Jahre zuvor meinen Vortrag „Von Schleiermacher zu Ritschl". Ich bleibe in meiner Weise bei Ritschl und sehe in Schleiermacher zwar den reicheren Geist, aber nicht den glücklicheren Deuter der Religion — was nicht ausschließt, daß ich mir Ritschl freilich nicht ohne Schleiermacher historisch vorstellen kann, und daß ich andererseits meine, es gelte sehr vieles zu Ritschl hinzuzulernen. Bei der Umarbeitung meines wie oben betitelten Vortrags habe ich mir das Buch von Heinrich Scholz, „Religionsphilosophie", 1921 (^{2} 1922), als Gegenrede gedacht. Es soll keine regelrechte Rezension sein, die ich von diesem tüchtigen Buche hier biete. Ebensowenig denke ich daran, das Buch damit allen anderen neueren Werken, die dem Problem der Religion gewidmet sind, als von höherem Rang, gar als in meinen Augen allein beachtenswert gegenüberzustellen. Ich fand an ihm nur eine kluge, klare, eindringliche Vertretung des Standpunkts, den ich bekämpfe und doch nicht etwa unfruchtbar finde. Gern bekenne ich von Scholz und den ihm verwandten Denkern bedeutsame Anregungen an tieferem Fragen empfangen zu haben. Er und andere wollen meine (meist stille) Gegenrede als einen Widerhall betrachten, der ihnen zeigt, daß und wie sehr sie den besten Dank, den ich mir selbst wünsche, Aufmerksamkeit, bei mir gefunden haben. Was ich im weiteren ausführe, er-

forderte ja wohl ein Buch, um sich nach allen Seiten decken zu können. Dazu reicht meine Zeit nicht mehr.

Einen „kritischen Bericht" über Scholz (zugleich über G. Wobbermin, Das Wesen der Religion, auch 1921) hat in dieser Zeitschrift schon J. Wendland geboten; s. vorigen Jahrgang, S. 295—320[1]).

Die Doppelbezeichnung des Themas soll andeuten, in welcher Richtung sich die Erörterung meines Aufsatzes bewegt, in der Richtung auf die Arbeit des Theologen. Das letzte Buch, das sich mir gegenwärtig zur Diskussion darbietet, ist das von H. Scholz: Religionsphilosophie, in welchem ein ehemaliger Theolog, nunmehriger Philosoph von Fach das Wort ergriffen hat. Im Vorwort zu der ergänzenden kleineren Schrift „Die Religionsphilosophie des Als-Ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus", 1921, bemerkt der Verfasser, daß er „fortan" sich „ganz andern, zentralphilosophischen Problemen" zuwenden wolle, doch solle man nicht denken, daß „dieser Gebietswechsel sich auf einen Gesinnungswechsel zurückführen lasse". Das besagt, wie das weitere ergibt, daß ihm die Religion nach wie vor kein „bloßes Objekt" bedeute. Er stehe überhaupt als Philosoph in dem „Gefühl der Mitverantwortlichkeit" für die Gegenstände, denen er sein Denken zuwende. Genauer über seine Auffassung der Philosophie, ihres Berufs, spricht Scholz in dem vorangegangenen Buche sich aus. Mich darüber mit ihm auseinanderzusetzen, ist nicht meine Aufgabe. Ich kann mich als Theolog seiner Auffassung nur freuen.

1) Die inzwischen erschienene 2. Auflage ist seltenerweise von 474 auf 322 Seiten verkürzt und bedeutet eine Neugestaltung, mit Aenderungen, die teilweise starke grundsätzliche Bedeutung haben. Die wichtigste, die gerade auch das hier vorliegende Thema berührt, liegt in der Tendenz auf „Befreiung der Religion von den Ansprüchen einer sich selbst überschätzenden Kultur und Religionsphilosophie, in die sie in der ersten Fassung noch viel zu sehr verflochten war. Viel strenger als in der ersten Gestalt ist das Gottesbewußtsein der Religion in seinem autonomen Charakter erfaßt .... Diese Fassung bedeutet den offenen Bruch mit jeder Art von Analysis, die sich aus Angst vor unzeitgemäßen Forderungen in den Dienst eines Denkens stellt, das die Scheu vor dem Ernst der Religion an der Stirne trägt" (Vorwort S. IV). D. H.

Denn sie schließt zweierlei ein, was mich als solchen unmittelbar berührt: 1. Daß ihm „die Religion" keine abgetane, tote Sache ist. Das könnte ja nun freilich bedeuten, daß er sie „als Philosoph" töten wolle, seine „Mitverantwortlichkeit" für seine „Gegenstände" in der Art praktisch empfinde, daß er sich für ihre geistige Ueberwindung, dafür daß sie „endlich mal" verschwinde, einsetze. Man würde dann noch nachträglich Mitleid mit ihm empfinden, daß er eine Zeitlang Theolog gewesen, ja sogar Professor der systematischen Theologie, und würde ihm von Herzen Glück wünschen, daß er so rasch einen Weg hinüber zur philosophischen Fakultät gefunden habe. Aber er meint sein Gefühl der Mitverantwortlichkeit für seine Gegenstände als Religions philosoph umgekehrt: er ist überzeugt, daß die Religion Recht auf Leben habe. Nicht bloß tatsächlich erkennt er sie noch als eine Geistesverfassung unter den Menschen, die besteht, sondern meint auch, daß sie gar nicht auszurotten sein werde. Denn 2. ihm ist Gott eine Wirklichkeit, die er als Philosoph überzeugt ist, zwar leugnen zu können, aber nicht zu müssen und darum auch nicht zu sollen, letztlich nicht zu dürfen. Scholz hat bei sich selbst gutes Zutrauen dazu, daß die Religion ein haltbares Eigengebiet besitze. Allerdings so, daß sie ihm nicht jedermanns Ding ist[1])! Ernstlich untersucht Scholz, ob sie nicht etwa bloß eine zweckmäßige oder vielleicht psychisch unvermeidliche Haltung der Seele angesichts der denkenden Orientierung über die Welt, das Sein, sei. Bekannt ist die freundwillige philosophische Beihilfe für die Religion, wonach die „Fiktion" eines „Gottes", d. h. noch einer andern Wirklichkeit oder doch Zukunftsmöglichkeit des Seins als der uns erschlossenen, dermalen „gegebenen", geistig real für uns erreichbaren, ein Recht habe, weil sie die Menschen „er-

1) Ich will sofort hier schon bemerken, daß Scholz' eigentümlicher Aristokratismus in bezug auf das, was ihm religiöses Erlebnis ist, vielleicht am deutlichsten beleuchtet, wo sein und mein Gedankenweg sich scheidet. Hier kommt mir nur erst in Betracht, daß nach ihm, was zwar nicht jeder, ohne weiteres der Durchschnittsmensch, aber erlesene Geister von oder als „Gott" erleben (zu „erleben" gewiß sind), von der Philosophie anerkannt werden darf und soll.

tüchtige", ihnen praktisch die Kraft und den Mut zur „Schaffung" von Daseinswerten verleihe; angesichts der Schrecknisse der Wahrheit, die das philosophische Denken zeige, die das wirkliche Erkennen enthülle, angesichts der objektiv sich ergebenden Sinnlosigkeit des Lebens möge der Mensch zuletzt sich mit Bewußtsein flüchten in ein Traumland, in die bewußte Fiktion oder auch in versucherisch ladende „Illusion", in die Sphäre der doch auch dem Menschengeiste eingestifteten Phantasie und die Freude an deren Erzeugnissen. Scholz setzt sich in der genannten Nebenstudie eigens mit Vaihinger auseinander, und F. A. Lange lehnt er im Hauptbuche auch in der Kürze ab. (Die Angelsachsen James und Schiller, deren Philosophie als „Pragmatismus" sich mit den Fiktionen und Illusionen Vaihingers und Langes nicht identifizieren läßt, lasse ich beiseite; sie meinen nur eine andere Methode zeigen zu können, wie man transzendente Wirklichkeiten [geistig] erreiche; ihnen ist Gott eine letztlich verifizierbare „Hypothese" [eine Fiktion oder Illusion ist nur allenfalls fruktizierbar]). Wenn der Begriff „Gott" für Scholz etwas bezeichnet, das mehr bzw. etwas anderes bedeutet als „Sinnbegabung" für das Dasein in der Welt, sei es nüchtern utilitaristischer, sei es begeistert oder müde ästhetischer Art, wenn er in Gott eine Wirklichkeit, etwas Seiendes sieht, so heißt das für ihn, daß Gott „erlebbar" sei. Gott ist nicht eine „Schöpfung" der „Vernunft" (des Menschengeistes; alles Nähere wie dieser tätig ist, etwas hervorbringt, „schafft", bleibt vorbehalten; „Vernunft" ist an sich nur ein anderer Ausdruck für „Geist", das nicht bloß Sinnenhafte am Menschen), sondern eine „Erfahrung" derselben. Der Mensch erfaßt in der Religion Gott, der seinerseits dabei das hervorbringende Element ist; der Mensch ist das empfangende. Die Frage ist dabei natürlich, wie Gott erlebt werde, d. h. unter welchen Möglichkeiten der Unterscheidung von anderem, und unter welchen Sicherungen des Geistes wider Einbildung oder Selbsttäuschung.

Man sieht, wie ich von meinem Thema aus, das ich in der Form eines Vortrags behandelt hatte, als ich Scholzs Buch kennen lernte, veranlaßt worden bin, gerade auf dieses Buch näher ein-

zugehen, indem ich nun aus meinem Vortrag einen Aufsatz mache. Den Nebentitel habe ich erst jetzt hinzugefügt. Er entsprach sachlich im Vortrag meiner Gedankenführung. Was ich im Sinne trug und trage, ist die Frage, wie man dazu komme, kommen „könne", von Gott als einer Wirklichkeit zu sprechen. Die Religion ist die Einstellung der Seele auf Gott als Wirklichkeit, das Verhältnis der Seele zu ihm als einer für sie gewissen solchen. Sobald Gott einem Menschen aufhört, eine Wirklichkeit spezifischer Art zu sein, stirbt in ihm die Religion, das was ihm allein mit Recht so heißt. Vielleicht gibt es bei ihm dabei vorerst noch ein längeres oder kürzeres Hinsiechen, vielleicht stets eine Art von Nachleuchten derselben, ein Zurücksehnen zu ihr, ein bleibendes, verborgenes Wünschen nach ihr. Es gibt zumal in der Gegenwart eine Fülle von Ersatzformen für sie im seelischen Verhalten. Manche werden im Verlieren erst voll des inne, was sie an der Religion gehabt, wie wertvoll, wohltuend, beglückend, „beseligend" sie gewesen. Der eine zeigt sich kraftvoller, das alles hinter sich zu werfen, nach ihm auch nicht länger zu schielen, der andere mag mit Pietät noch lange ihr nachhängen, nachblicken, zugleich fragen, ob nicht „etwas" an ihr doch „Wahrheit" gewesen, oder wenn nicht das, ob was sie gewesen nicht umgestaltbar, vertauschbar, in neuer Form „setzbar" sei, ob sie einem nicht gar den Blick geschärft, etwas zum Bewußtsein gebracht habe, das zwar ganz anders „sei", als sie gemeint, aber doch eben ein etwas, das man festhalten möge, ja solle[1]). Ich stimme mit Scholz völlig überein, daß die Religion sich, wo sie lebendig ist, garnicht selbst vorstellen kann als wohl gar einen verlarvten Seelenzustand, ein bloß vermeintes Verhältnis, etwa als ein Eigenprodukt des Menschen, eine „Schöpfung" des Menschen statt einer Mitteilung an ihn, einer „Dargabe" für ihn von Seiten einer Wirklichkeit, die allen anderen Wirklichkeiten gegenüber ihm „erscheine", ihm sich erweise als ganz gerade so „deutlich", wie sie, wenn auch von völlig anderer Art, d. h. sui ipsissimi generis. Es ist einer der

1) Vgl. R. H. Grützmacher, Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jahrhundert. (Keyserling, L. Ziegler, Blüher, Chamberlain, Steiner, Scholz, Scheler, Hauck), 1922.

Vorzüge des Scholzschen Werkes (das kleinere muß man wie einen selbständigen Anhang betrachten; es gehört hinzu!), daß es, ohne eine „Geschichte" der Entwicklung der Religionsphilosophie zu geben, alle wesentlichen Typen derselben vorführt und kritisch beleuchtet. Ich kann natürlich nicht daran denken, auf die vielerlei Typen der Forschung einzugehen. So empfehle ich nach dieser Seite Scholz' Werk nur ausdrücklich[1]).

Und da komme ich denn auch darauf, zu sagen, warum ich betone, selbst nur als Theolog das Wort zu ergreifen. Das soll nicht heißen, daß mir die Philosophie oder wenigstens die Religionsphilosophie in der Sache nichts zu bedeuten scheine. Ich verstehe es zwar durchaus, wenn W. Herrmann den Gedanken einer „Religionsphilosophie" wie eine Art von contradictio in adjecto empfand (inwiefern das, wird das Weitere ergeben). Aber was Scholz in der Einleitung voranstellt, zwei Abschnitte mit der Ueberschrift „Die Kritik an der Idee der Religionsphilosophie" und „Gegenstand und Aufgabe der Religionsphilosophie", kann ich zunächst ruhig gelten lassen. Ja es ist darin vieles, was die andern Philosophen, diejenigen unter ihnen, die nie was anderes getrieben haben als Philosophie, oder aber die eine naturwissenschaftliche Vorschule durchlaufen haben, a limine beargwöhnen werden als getragen von alten theologischen Erinnerungen, Stimmungen, Vorurteilen. In der Tat erkennt man da den Mann, der sogar wohl (nehme ich an) mal Dogmatik vorgetragen hat. Mir ist das nur eine Empfehlung des Buchs. Denn wenn irgend etwas unsereinem es verleiden kann, sich mit den Arbeiten der Religionsphilosophen zu befassen, wenn wir systematischen Theologen (wir Dogmatiker — zeigen wir uns doch in unserem Talar als solchem, wir dürfen dabei ein sehr gutes

1) Im übrigen möchte ich eigens hier verweisen auf das recht beachtenswerte Referat von E. W. Mayer, „Ueber den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und deren Bedeutung f. d. Theol.", ZThK Bd. 22, 1912, S. 41 ff. Vgl. „Zum Stand der Frage n. d. Wesen d. Religion", Theol. Rundschau Bd. 13, 1910, S. 1 ff. und 45 ff. Seither ist ja nicht wenig weiteres (meist Neu-Altes) gesagt worden, aber M. hat eine besondere Gabe gut zu orientieren und deutet überall Urteile an, die vorwärts helfen.

Gewissen als Wissenschaftler haben!) nur zu oft zu dem Eindruck kommen, daß es heiße Zeit verschwenden, auf einen solchen „Philosophen" ernstlich zu achten, so ist das darin begründet, daß wir immer wieder bemerken können, wie unsere eigene Arbeit an der wissenschaftlichen Erfassung der Religion ignoriert wird. Und doch sind wir die Fachleute für dieses Gebiet, wie die Naturforscher für Naturerkenntnis. Die „Naturphilosophen" haben es längst begriffen, daß sie pro nihilo arbeiten würden, wenn sie beiseite schieben wollten, was die exakte, die beobachtende Untersuchung vorab als Formen, Wirkungsweisen, Reize der „Natur" herausgestellt hat und als eigentliches Problem für die Philosophie in Hinsicht dieses Gebiets des Seins oder des „Lebens" erkennen läßt, gar wenn sie einfach durch Nichtbeachtung der Bemühungen und Ergebnisse der Naturuntersuchung unschädlich zu machen gedächten, was die Spezialisten derselben vielleicht verfehlen, übersehen. Ein Häckel ist Pfuscher in der Philosophie gewesen, weil er von der Facharbeit der letzteren nichts verstand und nichts lernen mochte, ehe er an das Problem der Weltanschauung herantrat, und über Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik mitzureden unternahm. Aber ein Hegel und Schelling waren von der umgekehrten Seite her im Punkt Naturphilosophie auch Pfuscher! Noch bis in die neueste Zeit, bei einem Cohen, Natorp, Windelband, Simmel, ja auch Wundt, Dilthey, Eucken u. a. sehe ich, daß sie sich die Belehrung über die Religion, ihre Charaktermerkmale, ihr Wesen, eine Prüfung ihrer Bedeutung, ihres Werts, ihrer Tragweite für die Begründung einer „Weltanschauung" allzuleicht vorstellen, eigentlich nur die Meinung hegen, uns Theologen über das alles etwas sagen, nicht auch und gerade von uns bezüglich dessen etwas lernen zu können. Wir Theologen sind daran natürlich mit schuld, sei es, daß wir der alten scholastischen Idee von der ancilla und der domina noch nachhängen (doch das tun evangelische Theologen selten), sei es, daß wir den wirklichen Diensten, die uns ein Kant, Fichte, Schelling, Hegel geleistet, durch allzuviel Dank gelohnt haben: selbst Schleiermacher war „zu dankbar" und hat darum nicht so

durchschlagend geholfen, das richtige Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie herzustellen, wie er vielleicht gekonnt.

Es ist erfreulich, daß Troeltsch und Scholz von der systematischen Theologie herkommend zur Philosophie hinübergewechselt haben, wenn sie die Fühlung mit der Theologie festhalten. Zeller hat zur Gesundung der Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie nicht viel beitragen können, da er als Theolog „nur" Exeget gewesen war und orthodoxer Hegelianer im Grunde blieb. Bei Scholz meine ich vielleicht noch eine zu frühe Abkehr von der Theologie zu erkennen. Und ich habe den Eindruck, daß er nie mit freier Seele Dogmatiker gewesen. Er rückt gar zu eifrig von aller „Dogmatik" ab, wenn ihm das Wort über den Weg läuft — als ob er nicht wüßte, wie viele bloße Vorurteile an diesem Titel haften [1]). Doch, was ich meine, muß das Weitere zeigen, auch wiefern ich mit an seinem gedankenreichen Buche mir klar mache, was Theologie und Philosophie sich schulden. Helfen möchte ich von mir aus insonderheit der Theologie, einesteils, daß sie sich ihrer wissenschaftlichen Sonderbetrauung bewußter werde, als sie (gerade zur Zeit wieder oft allzuwenig!) es ist, anderenteils, daß sie gern in Wechselwirkung mit einer auch sie anerkennenden, sie benutzenden Philosophie trete.

I.

Der Unterschied von echter und wahrer Religion.

Allem zuvor werden wir uns Rechenschaft geben müssen, wie ein Urteil darüber, was Religion „ist", zu gewinnen sei. Der Neben-

1) Vgl. dazu O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, speziell Kapitel II („Der Begriff der Dogmengeschichte in der Beleuchtung durch die Geschichte des theolog. und allgemeinwissenschaftl. Sprachgebrauchs"); ergänzend: „Literarhistor. Beobachtungen über die Nomenklatur der theolog. Disziplinen im 17. Jahrhundert" („Studien zur syst. Theologie, Th. Häring dargebracht", 1918, S. 76—85) und „Das Wort dogmaticus in der Geschichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks theologia dogmatica" (Festgabe für J. Kaftan, 1920, S. 260 bis 272).

titel meiner Abhandlung „Zur Klärung des Problems der wahren Religion" setzt als Meinung voraus, daß es falsche Religion gebe. Aber gerade das ist nicht ohne weiteres ein eindeutiger Gedanke.

1. Abzulehnen ist zunächst die Vorstellung, daß die Unterschiede, die wir in der Religion treffen, bloße Spielarten bedeuteten, Verschiedenheiten, die die Wertfrage nicht (oder nicht in belangreicher, gar etwa entscheidender Weise) berührten. Darüber hinaus aber meine ich ablehnen zu müssen, daß man der Religion in ihren geschichtlichen Ausprägungen ohne Vorbehalt mit dem Gedanken der Entwicklung das richtige Licht gewähre. Ich präzisiere vorerst nur, was ich bei dem Ausdruck „wahre Religion" im Sinn habe; ob ich mich sachlich rechtfertigen kann oder nicht, ist eine Frage für sich.

Also ich meine, die Verschiedenheit der vielen Religionen sei nicht einfach oder letztlich zurückzuführen auf den Begriff der schlichten (praktisch gleichgültigen, allenfalls „interessanten") Mannigfaltigkeit, aber auch nicht auf einen bloßen Stufenabstand. Es gibt zweifellos auch Unterschiede auf dem Gebiete der Religion, die als Varietäten, wie man dann denken mag, von zufälliger Bedingtheit gelten müssen. In dieser Hinsicht braucht man sich nur vieler Gestaltungen der primitiven Religion zu entsinnen. Reden wir aber, woran der soeben gebrauchte geläufige Ausdruck erinnert, von „Entwicklung" in der Geschichte, mehr oder weniger überall und sicher mit Recht auch bezüglich der Religion, so gilt es hier doch vorsichtig zu sein und als Historiker nicht eilig zu verallgemeinern[1]). Sicher feststellbar und für jeden Religionshistoriker

1) Daß der Gedanke der Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten des Geschehens, Entstehens, Werdens verschiedenartigen Inhalt oder Charakter annehmen muß, soweit er überhaupt verwendbar ist, tritt immer deutlicher in das wissenschaftliche Bewußtsein, das lange von seiner angeblichen Selbstverständlichkeit und scheinbaren Schlichtheit wie hypnotisiert gewesen ist, ein. E. Tröltsch hat der Idee der „historischen" Entwicklung insonderheit seine Aufmerksamkeit zugewendet. S. zuletzt seinen Aufsatz „Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffs", Kantstudien, Bd. XXVII (Vaihinger-Festschrift). 1922, S. 266—297. Der Gedanke der Entwicklung der Religion ist ein Problem, das eigen-

eine „Tatsache", ist nur (man sage meinetwegen „vorerst"), daß es „auch" sich entwickelnde Religionen und innerhalb eines bestimmten Religionskomplexes „Stufen", also Abstände, sei es geschichtlich nach- oder nebeneinander gibt, die wie mehr oder minder gelungene Strebungen auf ein gemeinsames Ziel hin sich darstellen. Innerhalb solches Komplexes mag es zu einem Abschlusse kommen oder nicht, das Ziel mag ewiges Ideal bleiben oder geschichtliche Realität geworden sein, jedenfalls läßt sich der Maßstab bezeichnen, der da alles einheitlich zusammenhält und nicht gestattet, eine innerhalb seines Gebietes auftretende Form so gegen die andern zu kontrastieren, daß sie kurzweg unberechtigt heißen müßte. Wo ein „Zurückbleiben" zu erkennen ist, darf man da im relativen Sinne von „Unrecht" sprechen. Alle Art von Selbstverhärtung in einer bestimmten Form möchte als „Schuld" hingestellt, als solche von einer andern, „höheren" Form aus gegeißelt werden; es bliebe dabei, daß die Unterscheidung von „wahr" und „falsch" mindestens eine Grenze hätte, nicht absolut gölte. Nenne ich als Beispiel die Religion des Alten und des Neuen Testaments, Judentum und Christentum (ich könnte auch auf das Verhältnis von Vedareligion und Brahmanismus und anderes verweisen). Worauf es ankommt, ist daneben aber dies, daß man sich nicht zu Analogieschlüssen verleiten lasse und vor allem nicht vergesse, daß das Allgemeinverhältnis von Religionen und Religion vielleicht ganz anders geartet sei, als das der „Teile" innerhalb eines bestimmten Ausschnittes des Gebiets. Gibt es in der Geschichte nebeneinander Formen von Religion, die unter sich keinen (genetischen) Zusammenhang haben, aber „gleichwertig" heißen müssen, daneben solche, die einen immanenten Fortschritt vor Augen rücken, sonach im einzelnen als „geringer" oder „höher" (unvollkommen oder vollkommen, in der Bildung begriffen oder abgeschlossen) erscheinen, d. h. von einer historischen (über den bestimmten „Zusammenhang" hinaus nicht zu verfolgenden) Idee der Reife aus als nicht gleichwertig zu betrachten sind, so ist mindestens möglich

artige Tiefen hat; ich kann in diesem Aufsatze nur gewisse bald erkennbare Momente berühren.

(wenn ich davon sogleich wie von einer Tatsache geredet habe, so deutet das nur ein Resultat meiner Untersuchung vorab an), daß aufs Ganze dessen geblickt, was im Leben der Menschheit „Religion" heißt und ist, noch eine ganz andere Unterscheidung nötig ist, nämlich die nach der absoluten Idee von Wahrheit und Irrtum. Man muß jedenfalls von vorneherein damit rechnen, daß es vielleicht auch Religionen gebe, die in ihrer Art durchaus reif, in sich selbst fertig und klar geworden, so wider einander stehen, daß nur eine für gültig, die andere aber für ungültig, eine für richtig, die andere für falsch anzusehen sei. Die Maßstäbe, die wir da verwenden, haben ihren besonderen Charakter.

2. Es gilt der Unterscheidung von „wahrer" und „falscher" Religion in methodischer Erwägung weiter nachzugehen. Sie ist prinzipieller oder axiologischer Art. Aber dabei müssen zwei Gesichtspunkte völlig auseinandergehalten und getrennt verfolgt werden, der Wahrheitsgedanke ist nicht zu verwechseln mit dem Echtheitsgedanken. Um ganz schroff den Unterschied klarzumachen, sage ich, eine falsche Religion könne echt sein. (Nicht etwa umgekehrt, die wahre Religion könne unecht sein!).

Der Echtheitsgedanke ist der phänomenologische Normgedanke. Könnte der Gedanke der „wahren" Religion als ein feststehender, allen Denkern ohne weiteres in concreto anschaulicher behandelt werden, so wäre an ihm natürlich der ganze Gedanke der Religion, auch der ihrer „Norm" klar zu machen, nämlich dadurch, daß seine spezifischen Merkmale, dasjenige, was alles an ihm „charakteristisch" sei, dargelegt würden. Existierte „Religion" überhaupt nur in einer einzigen Form, so wäre diese eo ipso der Maßstab aller „Echtheit" von Religion, und es käme dann nur auf Selbstbesinnung des homo religiosus an, wie das, was „Denken" oder ein „Gedanke" ist, einfach, wenn auch nicht leicht dadurch klar zu machen ist, daß der homo cogitans sich darauf besinnt, wie er sich selbst als solcher „erscheine", sich in der Funktion des Denkens seiner bewußt sei, also wenn er sein Denken „bedenkt". Ob der homo religiosus in jenem Falle auch die Wahrheit der Religion sich selbst verbürgen könnte, steht dahin. Freilich beim Denken hat man nicht minder zu fragen, ob es eo ipso „wahr" sei, „Er-

kenntnis" ergebe, wo es „echt" ist, wirkliches „Denken", nicht Phantasieren oder sonst was. Aber mit der Religion hat es im Unterschied vom Denken die Bewandtnis, daß sie gar nicht in einer einzigen Form existiert. Mindestens ist das vorerst doch nicht sicher. Man kann gewiß nicht sagen, Religion sei so unzweideutig eine seelische Sonderfunktion, psychisch etwas einheitlich Gleiches wie das Denken, Fühlen, Wollen. So kann und darf der homo religiosus sich nicht einfach selbst beobachten und in den verschiedenen Sphären menschlicher Seelenfunktion vergegenwärtigen, um die differentia specifica dessen festzustellen, was „Religion" sei. Es war ja ein großer, bedeutsamer, folgenreicher Schritt, als Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion" in solcher Weise es versuchte, sich und den „Gebildeten unter den Verächtern" derselben klare Rechenschaft zu geben, was Religion sei und zu bedeuten habe. Das letztere zu zeigen, ist ihm sehr viel besser und richtiger gelungen, als das erstere. Da er ein wirklicher homo religiosus war, ist seine Methode der Darlegung des „Wesens" der Religion auch nicht ertraglos geblieben, aber sie hat doch naturgemäß in Wirklichkeit nur „eine", nämlich seine Religion taliter qualiter klargemacht. Die von Schleiermacher inaugurierte individual-psychologische oder introspektive Methode darf zur Zeit als erledigt, als wissenschaftlich überholt hingestellt werden. Aber sie hat Nachwirkungen auch in der Gegenwart noch, nicht zum wenigsten auch bei Scholz, die das Problem der Frage nach dem „Wesen" der Religion noch mit Unklarheit belasten.

Scholz behandelt den Gedanken, daß „Religion", die wirkliche Religion, im Wesen oder in der Sache überall dasselbe sei, als einen selbstverständlichen oder eindeutigen. Das ist die Fortwirkung Schleiermachers, wenn auch in derjenigen Erweiterung seiner Orientierung in den Reden, die in der Glaubenslehre sich zeigt. In dem letzteren Werke hat Schleiermacher ja die Geschichte ausdrücklich, ja auch nachdrücklich und mit wertvollen Ergebnissen herangezogen und sich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Religionen vorgelegt, aber er hat noch garnicht auf die Möglichkeit reflektiert, auf induktivem, komparativem Wege den vielen Religionen das Geheimnis dessen, was „die" Religion

„sei", zu entlocken. Er tritt mit seinem zuvor gewonnenen, in den Reden entwickelten, wenn auch jetzt schulmäßig schärfer präzisierten (verengten) Religionsbegriff an die Vielheit von Religionen, welche die Geschichte zeigt, als dem einzig möglichen heran und fragt nur, wie die vielen von da aus zu ordnen seien. Sie sind zu ordnen nach Arten und Stufen. Aber das Wachstum der Religion vom Fetischismus zum Polytheismus zum Monotheismus ist nur eine Steigerung der Abklärung des religiösen Bewußtseins in sich selbst und über sich selbst. Von der vollen Verworrenheit mit dem „sinnlichen Bewußtsein" („Weltbewußtsein") zur relativen und schließlich vollständigen, nicht Ablösung, aber Selbstunterscheidung des „religiösen Bewußtseins" als des an sich ganz eindeutigen „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" gibt es in der Geschichte eine genau verfolgbare klare Linie. So lernt der Theolog an der Geschichte im Grunde über die Religion als solche nichts, als was er sich selbst als homo religiosus bzw. Glied der „Kirche" ablauschen kann, aber er lernt freilich die Eigenart der „Kirche" konkreter auffassen und das Christentum als höchste klarste Form abzugrenzen gegen andere religiöse Gemeinschaften, der Kirche dann auch in genauer Berücksichtigung ihres Sondermerkmals speziell gegenüber der auf der gleichen Stufe erscheinenden andern Art des Monotheismus, dem Islam, ihren „Glauben" eigenartig verständlich und lieb zu machen. Scholz weiß vieles besser zu sagen über das „Wesen" der Religion als Schleiermacher, weil er nicht bloße Selbstbeobachtung bzw. Selbstbesinnung des homo religiosus, letztlich seiner eigenen Seele übt, sondern „andern", gewichtigen, historisch als echten Repräsentanten der Religion gewährleisteten, genialen homines religiosi auflachtet. Aber er kommt doch nicht los von dem eigentlichen Fehler Schleiermachers, nämlich dem Vorurteil, daß Religion überall in der Sache „dasselbe" sei [1]).

1) Noch immer ist die Forschung hinsichtlich des Gedankens über die Religion, den Schleiermacher hat ausdrücken wollen, nicht abgeschlossen. Sie hat immer noch Probleme. Die vortreffliche, in ihrer Einfühlung zumal überaus feine Schrift von O. Piper, „Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion", 1920,

Daß dieser Gedanke ein Vorurteil bei ihm ist, ergibt sich daraus, daß Scholz nirgends systematisch induktiv die Religionsgeschichte zu Rat zieht. Man kommt ganz unwillkürlich bei ihm zu der Frage, woher er eigentlich wisse, daß die Leute, die er (sich selbst bescheiden genug zurückstellend, nirgends wie Schleiermacher monologisierend, „sich" vor dem eigenen Bewußtsein zur „Aussage" aufrufend) als Genies oder Klassiker der Religion Zeugnis davon geben läßt, was diese „sei", so hoch zu bewerten

hat das zum Bewußtsein gebracht; man trifft in ihr noch mancherlei Neues. Schleiermacher gilt dafür, der Rede von der natürlichen Religion, der allen Menschen gemeinsamen, im Menschen als solchem gegebenen, zu seiner Naturausstattung gehörigen Religion das Ende bereitet zu haben. Mit Recht, nämlich so wie die Theologie herkömmlicherweise von „einer" religio naturalis sprach und die Aufklärung, der Rationalismus diese meinte zu Ehren bringen zu müssen und gebracht zu haben. Eine solche sei, meint Schleiermacher, ein Phantom, ein Abstraktum. Jeder Mensch, der überhaupt Religion habe, habe vielmehr „seine" Religion. Es gebe gar nicht zwei homines religiosi, die denken könnten sich zu decken, in ihrer Religion identisch zu sein. Aber gerade er wirft ja dann die Frage nach „der" Religion „in" den Religionen auf und gewährt eine Antwort, die auf höherer Betrachtungsstufe bzw. in tieferer Erschlossenheit für die Erlebnisform der Religion zurückleitet auf den Fehler, den er bei den Aufklärern (oder auch den Orthodoxen) erkannt hat. Er will keinen Allgemeinbegriff der Religion feststellen (wenigstens in den „Reden" nicht, in der Glaubenslehre steht es anders), wohl aber herausheben, daß es „einen" notwendigen Bestandteil der Religion gebe, den er als eine spezifische „Anschauung", ein spezifisches „unmittelbares Innewerden" oder „Bewußtsein" (von Gott, dem „Universum"), letztlich überhaupt „das Gefühl" schildert, das so intim sei, daß jeder es nur in „seiner" Weise, „für sich selbst" haben oder als Erlebnis besitzen könne. Aber das religiöse Erleben mag „ausgetauscht" werden und stiftet Gemeinschaft aller die es kundgeben, weil es schließlich zum Menschen, der sich als solchen erfaßt, gehört. In der Religion kommt „der Mensch" zur Vollempfindung seines Wesens im Weltzusammenhang oder im „Ganzen" des Daseins, und daß er zu dieser kommt, ist im Grunde „die Religion" in ihm. — Schleiermacher hat dem alten Gedanken von der religio naturalis gegenüber das doppelte Neue 1. Daß er das Gefühlsmoment in der Religion entdeckt hat (und als „Entdecker" dann überschätzt!) 2. daß er die Individualität als Wesensmoment „des Menschen" miteinbezieht, d. h. die aufklärerische Schablone abtut. So Richtiges er gesehen — das Richtige hat er nicht gesehen.

seien und ihm wirklich „alles" sagen könnten, worauf es ankomme. Er befragt hauptsächlich die Mystiker. Und ihm ist Jesus ganz offenbar, bzw. nach ausdrücklicher Kundgebung seines Eindrucks von ihm, der oberste, ja unüberbietbare Genius der Religion. Merkwürdig, daß er gerade ihn doch nur an zwei Stellen seines Buches eigens heranzieht und eben nur in Andeutung seiner besondern Ehrerbietung für ihn und die Klarheit, Tiefe und Kraft seiner Gottesgewißheit. Aber das begründet nicht unmittelbar einen wissenschaftlichen Vorwurf gegen ihn, wohl aber daß er voraussetzt, vielmehr einfach wie selbstverständlich ansieht, daß Religion im Kern, in ihrem „Gehalte", überall dasselbe sei.

Als ob es nicht gölte, mindestens frageweise zunächst auseinanderzuhalten, was die Religionen einerseits phänomenologisch, andrerseits substantiell dem Beobachter darbieten. Es ist doch ohne Zweifel eine Möglichkeit, die es zu erwägen gilt, daß die Religionen zwar psychologisch-phänomenologisch sich gleichen, aber ontologisch oder realkritisch angesehen, sich funditus ausschließen. Das Wie und das Was geht in den Religionen nicht notwendig (ich meine, tatsächlich nicht) desselben Wegs. Die Frage nach der Norm oder Echtheit der Religion gewinnt je nachdem ein sehr verschiedenes Gepräge. Man darf auch nach meiner Meinung zweifellos in der Geschichte phänomenologisch von dem „religiösen Bewußtsein" als einem seiner Form nach identischen Zustand, oder einer gleichartigen Funktion (oder Summe von Funktionen) der Seelen sprechen, kann nachweisen, daß dieses Bewußtsein überall dieselbe Struktur verrät, darf in diesem Sinne von „der" Religion in der Einzahl reden. Aber keineswegs ebenso sicher ist, daß die Religion überall in der Sache den gleichen Inhalt, „real" dasselbe Objekt, dieselben Bedingungen und Grundlagen hat. Oder aber man muß sich entschließen, von „Religion" nur zu sprechen, wo man die „wahre" Religion meint, und muß die Rede von einer möglichen falschen „Religion" überhaupt ablehnen[1]).

1) W. Herrmann gehört zu denen, die, wo sie von Religion sprechen, einfach an die wahre Religion denken. Er ist darin durch und durch Schleiermacherianer, daß er meint, nur von der „eigenen" Religion aus

3. Doch da komme ich wieder zu der Unterscheidung von Wahrheit und Echtheit, bzw. von Wahrheit und Norm. Beide Begriffe sind kritischer Art, sie bezeichnen einen „Maßstab" und zwar je auf ihrem Gebiete den höchsten. Die „Echtheit" oder die „Norm" kann auch von dem Ausdruck Regelrechtheit oder „Gesetzmäßigkeit" aus klargemacht werden. Sie bedeutet den rein begrifflichen Maßstab für einen Gegenstand, den Gesichtspunkt, von dem aus man einesteils feststellt, ob etwas „überhaupt" in ein bestimmtes Gebiet gehört (in einer Kategorie unterzubringen sei, in einer „Ordnung" seinen „Platz" habe oder nicht), andernteils, ob etwas innerhalb seines Gebiets vollkommen oder fehlerhaft, rein oder gemischt (und was für „phänomenologische" Merkmale sonst in Betracht kommen) erscheine. In diesem Sinn lehrt der Normbegriff unterscheiden, ob etwas „wirklich" das sei, bzw. wie weit es wirklich das sei, wofür es angesehen werde, gelten wolle oder solle. Die Norm der Religion ist die Summe derjenigen Merkmale, nach denen ein Phänomen unter den Begriff der Religion subsumiert wird und zugleich darauf beurteilt werden kann,

über Religion mitreden zu können. Vgl. z. B. seinen Art. „Religion" PRE.[3] XVI, 1905. Gerade als er ihn schrieb, sprach ich mit ihm über sein Verfahren und hielt ihm vor, daß er sich das Gesichtsfeld verenge, wenn er ohne weiteres von der wahren Religion (ich brauchte diesen Ausdruck und unterschied schon damals die Begriffe der „wahren" und der „echten" Religion) ausgehe. Es gehört nicht hieher, wie Herrmann meint, sich selbst auf wahre Religion kontrollieren zu können. Er sagte damals ausdrücklich, er nenne nichts Religion, als was er als „wahre" Religion „irgendwie" anerkennen könne. Ueber die Trivialität, daß man der Religion in dem Sinne selbst erschlossen sein müsse, um über sie mitreden zu können, wie man der Musik (oder Kunst) erschlossen sein müsse, um auf deren Gebiet ein Urteil zu haben, haben wir nicht erst Worte verloren. — Soweit ich sehe, würde ich auch mit Wobbermin (Das Wesen der Religion, 1921) vorab über den Unterschied echter und wahrer Religion zu streiten haben, ehe ich in sachlich fruchtbare Diskussion mit ihm kommen könnte. Daß ich an ihm in diesem Aufsatze vorübergehe, bedeutet in keinem Sinn Geringschätzung. Sein Werk hat und behält seine Geltung gerade auch neben dem Scholzschen. Ich muß mich nolens volens in der Einzelauseinandersetzung mit andern Forschern beschränken. So soll Schweigen über jemand bei mir auch nirgends einfach ein Werturteil über ihn anzeigen.

ob es diesen Begriff ganz oder nur zum Teil „erfülle", rein sei oder Merkmale an sich trage, die ausgeschieden werden müßten, wenn das Phänomen uneingeschränkt als Religion gelten solle. Natürlich kann letzteres Moment auch dahin gewendet werden, ob ein Phänomen in seiner Entwicklung zum Ziele gekommen sei oder „noch" nicht, ob es dauernd unter Hemmungen stehe, ob eine bestimmte Phase als notwendig und darum „bis auf weiteres" als Ganzes angesehen werden könne, oder unter einen Vorwurf trete, einen Fehler darstelle. Die Norm wird ganz besonders wichtig, wo eine Entwicklung im Gange ist. Sie zeigt, was zwar unfertig, unreif und doch sachgemäß, tadellos, fehlerlos sei, was gesund und krank, erlaubt oder verboten heißen müsse. Alles, was der in der Vorstellung der „Norm" einheitlich zusammengefaßten Summe von Regeln und Gesetzen (Zielen) des Geschehens, der Gestaltung, der Auswirkung bei einem Phänomen (einem Gegenstand, einem Verhalten) entspricht, konstituiert zugleich den Gedanken der Echtheit. In seiner Weise ist etwas „echt", d. h. „wirklich" das, wofür es ausgegeben wird, wenn es jener Summe und also der Norm entspricht, wobei „Stufen" vorbehalten sein können (die Frage danach erhebt sich erst bei dem konkreten Phänomen, das ja vielleicht nur als „werdendes" bekannt ist oder beobachtet werden kann). Auch was „verkrüppelt", „kümmerlich" usw. heißen müsse, gehört hieher, verträgt sich mit Echtheit unter der Idee des „Grades" der „Regelrechtheit", Gesetzmäßigkeit, Norm.

Der Normgedanke oder Begriff der Echtheit trägt immanenten Charakter in Hinsicht des gemeinten Gegenstandes. Er ist in diesem Sinne von relativem Gepräge, d. h. er gilt immer in bestimmten „Beziehungen", im Blicke auf den „gegebenen" Gegenstand. Ist der Gegenstand gar nicht (nicht mehr) vorhanden, so ist seine Norm „gegenstandlos", gleichgültig. Und man muß irgendwie schon die Vorstellung des Ganzen eines Gegenstands gewonnen haben, ehe man den Normgedanken praktisch verwenden kann[1]). Etwas, was bloß als

1) Durch Husserl ist die Frage, wie man an ein Objekt eigentlich im Denken „herankomme", wieder (denn sie besteht seit Descartes)

Werdendes bekannt ist, gestattet vielleicht eine Ahnung (vorweggenommene „Schauung") dessen, was sich gestaltet, des Ganzen, bzw. der Norm dessen, worum es geht, aber man muß dann darauf gefaßt sein, jeden Augenblick ein weiteres Gesetz, eine neue Regel zu entdecken, die Zuversicht etwas als „echt" ansehen zu dürfen aufgeben oder doch einschränken zu müssen. Und man muß dabei sich fragen, ob man ein Individuum als solches zur Bewertung nach „seiner" Norm vor sich habe, oder ein Genus und eventuell ein Individuum nur als Exemplar seines Genus.

Der Gedanke der Wahrheit hat transzendenten Charakter. Er überbietet alle bloße Begrifflichkeit und jedes durch sie gegebene Maß. Nicht als ob er der Begrifflichkeit und des Maßes spotte, für jene und dieses garnicht zugänglich sei, aber er ist letztlich nur der der Erlebbarkeit. Dieser Ausdruck ist ja nun wieder so vieldeutig, als es vielerlei Arten und Formen des Erlebens gibt. Sagen wir für „Erleben" (im Unterschied einfach von Leben oder Geschehen oder Sein) Innewerden, Bewußtwerden, so ist „Wahrheit" der Gegensatz zu Einbildung, Trug, Wahn, Irrtum und geht auf die Zuversicht der „Vernunft" (des Geistes, der

---

eigens zur Verhandlung gebracht. Ich kann darauf natürlich nicht näher eingehen. Vgl. den willkommenen Aufsatz von R. Winkler, Das Programm der Phänomenologie Husserls in seiner Bedeutung für die systematische Theologie (in dieser Zeitschrift 1921, S. 103 ff.). Für das Verständnis der Religion ist dabei bisher m. E. darum noch nichts ernstlich Förderndes herausgekommen, weil diese — ein reines Vorurteil; selbst der vorsichtige, umsichtige E. W. Mayer hat sich davon nicht freigemacht — noch wie ein selbstverständlich im „Wesen" einheitliches Phänomen betrachtet wird. Aber die Vorstellung eines Ganzen kann dem Gedanken ungleicher, heterogener Teile Raum lassen. Und die „Heterogeneität" kann wieder allerhand Gleichheiten trotz der Ungleichheiten vorbehalten. Ich versuche einfach in concreto festzustellen, was im historischen „Ganzen" der Religion homogen und heterogen ist, und hüte mich das vorerst heuristisch-hypothetisch, meinetwegen nach einer landläufigen Etikette gedachte „Ganze" als verbürgte sachliche Grundeinheit zu denken. Vielleicht kann man damit enden, „die Religion" als solch eine „wesentliche" Einheit (einen überall identischen „Trieb" oder „Eindruck", oder woran man als Möglichkeit denken kann) zu bezeichnen.

Seele, des „Menschen") zurück, zwischen Eigentlichem und Vermeintem unterscheiden zu können. Da berührt er sich mit der Idee des „Notwendigen", nämlich so, wie die Vernunft diese Idee als nicht ihr Produkt, sondern ihre Abhängigkeit, ihren „Zwang" dem „Leben" gegenüber empfindet. Auch das Denknotwendige ist „Erlebnis", letztlich nur solches. Die Wahrheit ist das „Unausweichliche", teils am „Geläufigen", Bekannten, Durchdachten oder Erklärbaren, teils auch an etwaigem Neuen, „Ueberraschenden", ja Irrationalen, (schlechthin genetisch „Zusammenhanglosen", Unableitbaren); sie ist letztlich bloß das „Nichtwegzubringende" [1]). So kann der Norm gedanke auch als Wahrheits gedanke empfunden werden, nämlich in bezug auf den konkreten Gegenstand, von dessen „Ganzheit" man sicher ist (oder zu sein glaubt), den richtigen Eindruck, die „volle" Vorstellung zu besitzen. Und die Wahrheit kann doch auch jeder bekannten Norm spotten, „höher" sein als alle vorhandene (ihrer selbst bewußte) „Vernunft". Die Norm ist immer im empirischen Sinne (im gegebenen, wenn auch nur durch Belieben entstandenen, lediglich

1) Eine vortreffliche kritische Untersuchung des Begriffs des Irrationalen (heutigen Tags die Lieblingskategorie vieler Philosophen und Theologen) hat F. Traub in dieser Zeitschrift 1921, S. 391 ff. dargeboten; er unterscheidet die verschiedenen Arten von Irrationalem, und dieses wieder (sehr mit Recht) vom Antirationalen, zieht auch die Idee der „Antinomie" mit heran. — Ich habe von mir aus nur Folgendes hier zu betonen. Als das Nichtwegzubringende ist die Wahrheit zweiseitig, je nachdem nämlich auf das „Dasein", das Existieren reflektiert wird, oder auf das „Ideenhafte". In jenem Sinn trifft sie sich mit dem Gedanken des Vorhandenen (Tatsächlichen), in diesem mit dem des Erforderten (Geistgemäßen). Sofern Irrtum vorhanden sein, als eben solcher konstatierbar sein kann, so kann ein Irrtum eine Wahrheit darstellen; es ist „wahr", daß dies und das irrig ist. Es „gibt" Vernunftwidriges, „Falsches" in der Weltwirklichkeit (im tatsächlich geübten Denken und Tun). Sofern das „nicht weg zu bringen" ist (sich nicht leugnen läßt), resultiert das entsprechende „Urteil" aber aus Nötigungen im Geiste des Menschen und hängt also zusammen mit dem Erforderten (Geistgemäßen). Hier treffen wir dann letztlich auf die drei Sphären der „Vernunft" (logische, praktische, ästhetische).

„gewollten" Zusammenhange) vernunfthaft, die Wahrheit kann jeder empirischen Vernunft als „Torheit" erscheinen und doch „Zwang" (sich zu bescheiden, sich für immer weiteres zu öffnen, vielleicht nur zu staunen) bedeuten. Die Norm bezeichnet „Begriffenes", oder doch Begreifbares, die Wahrheit vielleicht das Unbegreifliche, „nur Tatsächliche". Wir können an sie gewöhnt sein und meinen, sie müsse sich begreifen lassen, weil sie uns so vertraut sei. Oft genug enthüllt sich das Geläufigste, Gewisseste als das Unbegreiflichste, nur eben „Wahre" [1]).

4. In bezug auf die Religion kann ich den Unterschied der Gesichtspunkte von „wahr" und „echt" wohl am sichersten illustrieren, wenn ich auf der einen Seite die zahllosen Formen des Aberglaubens, auf der andern diejenigen des Religionsersatzes heranziehe.

---

1) Die beste Illustration des Unterschiedes von Echtheit und Wahrheit gewährt das „Spiel". Es gehört zu dessen Begriff, daß es als Ganzes für die Vernunft keine Notwendigkeit hat, sondern „Fiktion" ist. Es stellt einen „Einfall" dar, eine Laune, eine freie Phantasie; es kann voll „Blödsinn" sein und doch Freude machen, den Zweck erfüllen, den ein Spiel hat. Aber jedes Spiel hat eine Regel, dadurch einen immanenten Maßstab seiner „Richtigkeit" d. i. seiner Echtheit im Einzelfall, bei Wiederholung, im Zusammenwirken vieler Spieler. Es kann dadurch in die verschiedensten praktischen Beziehungen treten, auch die von der Moral geforderten. Nur mit der Wahrheit als objektiver Größe, dem letzten Maßstabe für nicht von Menschen bloß Ersonnenes, nicht Willkürliches, „Zufälliges", hat das Spiel nichts zu tun. Wir ertragen es nicht, die Welt als ein „Spiel", einen Zufall, eine „Laune Gottes" zu denken. Denn zur Wahrheit gehört, daß sie uns „in Anspruch nimmt", uns für sich fordert, uns zur Zustimmung zwingt (oder doch zwingen will). Die Wahrheit verlangt unsern Ernst, unsere „Billigung" sie beugt uns. All das verlangt oder kennt das Spiel nicht. Der Mensch „braucht" nie zu spielen, er „darf" es nur (unter Einschränkungen). In sich selbst hat das Spiel ja freilich Zusammenhang, konventionelle „Notwendigkeit", damit „Norm" und im Einzelfall Echtheit (Korrektheit, „Gültigkeit"). Die Wahrheit ist der Echtheit gegenüber eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Die Echtheit kann natürlich mit der Wahrheit zusammen bestehen, ja was wahr ist, ist auch echt, aber nicht notwendig umgekehrt, was echt auch wahr. Wahrheit ist immer Entdeckung die Echtheit vielleicht bloße Erfindung in bezug auf etwas.

a) Der Aberglaube ist sicher eine Art von Religion, die keinerlei Recht hat. Das „Aber" in solchen Zusammensetzungen deutet immer an, daß ein Trug, ein Wahn vorliegt, etwas, was in der Sache eine „Verkehrung" dessen ist, was der Hauptbegriff bezeichnet: Aberwitz (Afterweisheit) ist Torheit, Abergunst (Abgunst) ist Mißgunst, Abername ist Spottname. So ist Aberglaube Irrglaube. Nicht Unglaube, nicht mal Schwachglaube ist er, sondern Falschglaube. Er kann psychologisch-phänomenologisch ganz wie, als Religion (Glaube) sich darstellen, sich auswirken. Aber sein Inhalt hat keinen Bestand, keine Wahrheit. Was er von Gott voraussetzt oder vertritt, ist Verzerrung, Unsinn in bezug auf ihn. In concreto hat jede Religion ihre besondere Art von Aberglauben. Er ist nicht „Gottlosigkeit", hat nur nicht den je betreffenden Gott, den in der bestimmten Religion gemeinten, für sie wahren Gott vor sich, weiß nicht, was vor ihm gilt. Der Aberglaube ist für die Religion, an die er sich ansetzt, die er sachlich „verdirbt", unheimlich, weil sie in ihm sich selbst in entstelltem Bilde sieht. Er lebt in denen, die ihn hegen, seelisch wie echter Glaube. So ist er gefährlich für die Religion, der Doppelgänger zu ihr, der ihr wie ein Parasit das Eigenleben entziehen kann und vielleicht will. Gewöhnlich ist er das Nachbleibsel einer besiegten Religion. Er muß in seiner „Substanz", seinem Inhalt überwunden werden; seine Formen, die in ihm zutage tretenden seelischen Regungen, Empfindungen, Stimmungen können die gleichen sein wie die richtigen Glaubens, d. h. der Religion. Am „Wesen" der Religion gemessen, kann er nun als „Lug und Trug" im Gewande von Religion beurteilt werden [1]). Die Religion kann sich des Aberglaubens nur

1) Praktisch tritt er ja selten ungemischt auf. Eine Sache für sich ist, daß man gut tut, im Einzelfall oder bei der Person von „Aberglauben" erst zu reden, wo eine Schuld vorliegt, wo einer es „besser wissen könnte". Im sittlichen oder intellektualen Sinne mag man ad personam neutral von bloßer Verworrenheit, Ungeschick des „Glaubens" in der Selbstbesinnung u. dgl. sprechen dürfen, wo objektiv „Verderb" desselben vorliegt. Es hängt von der Art des Einzelfalles ab, ob man jemand, dessen „Glaube" Mißverstand darstellt, im Urteil schonen oder als „verantwortlich" anklagen soll. Immer geht es in der Sache letztlich um die „Wahrheit"

erwehren durch bewußte Besinnung auf ihren „Grund" und seinen Ungrund. Es ist durch und durch die Wahrheitsfrage, die es entscheidet, ob der Glaube oder der Aberglaube „gilt". Im Aussehen sind beide vielleicht garnicht zu unterscheiden. Es ist möglich, daß etwas Glaube war und Aberglaube wird, wenn der Punkt erreicht ist, wo die Form eines Glaubens zerbrochen werden muß, um nicht tödlich für den Inhalt desselben zu werden. Was das Kind sich unter Gott vorstellt, kann der Mann aufgeben müssen, um seinen Kinderglauben zu retten: wollte er bei seinen ehemaligen kindlichen Ideen über Gott bleiben, so würde er in Aberglauben versinken [1]).

Wenn Aberglaube bei einem Menschen „echte" Religion, wirkliche „Religion" im Sinne der dieser eignenden psychischen oder historischen Struktur sein kann, so mag man an ihm sich klar machen, daß der Sprachgebrauch gestattet zwischen „normal" (normgemäß) und „normativ" (normgebend) zu unterscheiden. Der Gegensatz zu „normgemäß" ist „verbildet", in den Maßen unzulänglich, „fehlerhaft", der zu „normgebend" ist „andersgerichtet", im Ziel oder Gesichtspunkt abweichend, „widerstrebend". Was normativ ist, gibt einem Komplex die Grundlage, das Recht, den Sinn. Nun kann ein Komplex wieder Unterteile, in sich selbst Sonderformen haben, wo vielleicht Streit

sel. von Gott. (Im Christentum kann jede andere Religion für Aberglauben erklärt werden.) — Analog steht es mit dem Fanatismus. Er „ist" Aberglaube, aber in spezifischer Wendung; er grenzt an „unechten" Glauben, als verständnislose Art von Eifer für Gott. Er ist nicht „zu hoher" Eifer, sondern seinen Zweck verfehlender Eifer, der „seinem" Gotte vorgreift. Aber da spielt der Unterschied der „Religionen" eine Rolle. („Fanatismus" im Christentum stempelt fehlerhaftes Theologenurteil zu Irr[Aber]glauben. Wir tun als Christen auch gut daran, andere edele, geistig hochstehende Religionen nicht als „Aberglauben" zu charakterisieren, da das nur zu leicht Fanatismus bei uns erweckt. [Ich werde es noch berühren, was der λόγος σπερματικός bedeutet]).

1) Man wird es nach dem, was ich in voriger Anmerkung gesagt habe, verstehen, wie ich manche protestantische Sektenfrömmigkeit (etwa gewisse Formen von Biblizismus) unter den Begriff des Aberglaubens stelle; es geschieht unter willigem Vorbehalte den „Personen" gegenüber. Selbst der Mormonismus ist wohl in diesem und jenem eine wirkliche, „echte" Religion — als wüster Aberglaube. Wir Evangelischen sehen im Katholizismus manches, was uns Aberglauben ist. Und es ist doch (kann doch sein) echte Frömmigkeit!

um den Sinn herrscht. Der geistige historische Gesamtkomplex, den wir „die Religion" nennen, hat tatsächlich viele solche Unterteile. Und zwischen ihnen herrscht Streit um den Sinn ihres Daseins, das Recht ihres Bestehens, darüber, welcher von ihnen die real richtige Grundlage habe. Da streiten historische „Normen" um ihre, letztlich um „die" Wahrheit, in concreto ausgedrückt: um Gott, darum, welche Religion „den" wahren Gott habe. Solange der Streit um diese Wahrheit währt, bleibt auch Streit darum, welche Religion dafür zu gelten habe, Norm oder Vorbild zu sein, in Anspruch nehmen zu dürfen, daß die andern Religionen ihr wichen. Die Normen der Religionen sind „noch" lauter Vorläufigkeiten. Zur Zeit ist es in der Menschheit in Hinsicht der Religion noch unentschieden, welche die Wahrheit von Gott für sich hat. Fast jede Religion ist noch überzeugt, daß gerade sie die Wahrheit besitze. Wobei ferner zu bemerken ist, daß die Feinfühligkeit für die Idee der „wirklichen" Wahrheit, d. h. die einer Notwendigkeit für den Menschen, nicht allen Menschen eignet. Nur die „Weltreligionen" haben hier die entsprechende Feinfühligkeit. So ist ihnen „die Wahrheit" von Gott die Norm, das „Normative" für „die Religion". Zwischen den Ideen des Normativen und des Wahren besteht innere Wahlverwandtschaft. Aber empirisch (in bestimmtem Zusammenhang) kann doch etwas normativ sein, was unwahr ist. So bleibts dabei, daß die Ideen der Norm und der Wahrheit mindestens relativ (je nachdem die bloße Historizität oder der letzte Maßstab, man nenne ihn die „Metaphysik", in Frage kommt) auseinander zu halten sind. Ich will anschaulich reden. Für uns ist die primitive Religion (der Fetischismus, Totemismus, Schamanismus, Ahnenkult usw.) Aberglaube. Aber sie ist, kann sein eine „normale Religion", ein Exempel wirklicher Religion. Wir werden nur nirgends eine normative Religion anerkennen. Der Streit um den Begriff des „Wesens" der Religion, den Kaftan und Reischle mit guten und in ihrer Weise sehr zutreffenden Ueberlegungen wachgerufen, ist darum zu keinem rechten Ziele gelangt, weil sie die Ideen des Normalen und Normativen nicht auseinandergewirrt haben.

Das Normative bedeutet mit anderm Ausdruck das Ideal. Hat man dieses letztere in bezug auf etwas erfaßt und bewußt im Auge, so steht man dafür auf der Schwelle der Wahrheitsfrage. Natürlich ist der Gedanke der „Wahrheit" sachlich so verschieden als es verschiedene Gebiete oder „Gegenstände", letzte reale Gründe im „Leben" oder Sein gibt. Die „Wahrheit" ist für den Künstler eine andere als für den Denker, für den Physiker, Mathematiker eine andere als den Historiker usw. So hat auch der homo religiosus, der Fromme es mit einem besonderen „Gegenstand" von „Wahrheit" zu tun, er mit der Wahrheit von Gott. Auch wer den wahren Gott noch nicht kennt, kann „echte",

in ihrer Art gesunde Religion, m. a. W. normale Religion haben. Aber seine Religion ist damit nicht als normativ erwiesen, daß sie normal ist. Sie kann wert und bestimmt sein, unterzugehen. Ein Muhammed, ein Zarathustra sind unzweifelhaft Stifter wirklicher Religionen. Darf und kann, wer Christ ist, sich von Jesus zu einem von ihnen wenden? Und ist die Mission unter ihren Anhängern für Unsereinen verwerflich? Oder aber Pflicht? Ich entscheide im Moment nicht, präzisiere nur so scharf wie möglich die Frage, den Unterschied von „echt" und „wahr" in bezug auf die Religion. Es gibt, meine ich, neben vielen „normalen Religionen" nur eine „normative" — wenn es denn nur einen wirklichen Gott gibt. (Oder ist der Gedanke vollziehbar — sollte er sich etwa gar fordern lassen —, daß der eine wirkliche Gott in seiner Wahrheit einheitlich unfaßbar, als „ganzer" für eine historische Einzelform menschlicher seelischer Einstellung und Erlebnisfähigkeit zu groß sei? Wenn diese Frage aufgeworfen werden darf [muß], so ist sie sicher die letzte aller „Religionsphilosophie". Vorerst haben wir sie jedenfalls nicht in Betracht zu ziehen.)

b) Wesentlich was anderes als „Aberglaube" ist das, was ich oben Religionsersatz nannte. Er ist Pseudoreligion. Das soll nicht heißen, er sei immer etwas Wertloses, gar Verächtliches. Nur „wirkliche" Religion ist er nicht. Ein Religionsersatz ist die Zauberei, die Magie. Sollte sie älter sein, als auch die „primitive Religion", so wäre sie im besonderen als ein „Rest", ein bloß nicht überwundenes Erbe von anderswoher in den Religionen zu beurteilen, ein Fremdkörper darin, gefährlicher noch als Aberglaube. Die Zauberei „verkennt" nicht den Gott, sondern „verdrängt" ihn. Der Zauberer, der Magier ist noch über seinem Gott, den er zwingt — wofern er überhaupt an einen Gott „glaubt". Ich darf mich nicht in den Streit mischen, was das Mana, Orenda, Wakanda u. a. bedeutet, ob es eine Gottesidee repräsentiert oder nicht. Wiefern es einen Anknüpfungspunkt für diese Idee darstellt, oder sein „kann", berühre ich noch.

Einen Religionsersatz zu bedeuten, ist Enthusiasmus und Orgiasmus vielfach zum mindesten verdächtig. Ich bin im einzelnen zurückhaltend. Ja ich zweifle nicht, daß er im Ursprung echte Religion war und vielfach auch später, da wo wir ihn in historischen Formen als Kult beobachten können, immer noch Religion ist. Wogegen ich mich jedoch nachdrücklich

wende, ist die Neigung mancher Religionshistoriker oder auch -philosophen, ihn als eine Art von klassischer Frühreligion (erhalten und „geklärt" als Mystik) zu behandeln. Ich halte gerade seine „Echtheit", seinen psychologischen „Charakter" als „Religion" für eher zweifelhaft, als „sicher". Er stellt vielleicht ein relativ hohes Gottesverständnis dar, aber er ist (z. T. deutlich) eine geistige Selbstberauschung und als solche „unechte" Religion, nicht wirkliches, sondern vermeintes, in übersteigertem seelischem Eigenleben, bloßer funktioneller Kraftbetätigung, dem Empfinden vorgespiegeltes „Gotteserlebnis" [1]). Es gehört zu den wertvollsten und wesentlichsten Ausführungen von Scholz, wenn er all derartiges nicht als Religion gelten läßt. Zu dem, was auch er im Namen der beobachtbaren, „sicher" bezeugten Religion, im Namen ihrer „Großen", als Religion vertritt und als Gegenstand philosophischer Deutung und Prüfung hinstellt, gehört, daß das „Gottinnewerden" nicht vom Menschen produziert, sondern (mindestens nach „seinem Eindruck") nur rezipiert werde, den Charakter nicht einer „Schöpfung", sondern der Erfassung („Aufnahme") durch den Geist oder das Bewußtsein trage. Natürlich, füge ich hinzu, ist zunächst erst zu fragen, wer oder was „Gott" für die betreffende Religion sei, und bis auf weiteres kann es sich nur um das „Phänomen" als solches handeln, d. h. darum, wie in der Religion, die man konkret ins Auge faßt, das Gottinnewerden tatsächlich psychologisch „erlebt" wird, für die Empfindung, die sich im Bewußtsein geklärt und beleuchtet hat, „gegenwärtig" ist. Aber der „Enthusiast" (der Orphiker, Dionysos-, Kybele-, Attis-Orgiast) verfährt viel zu raffiniert seinem Gotte gegenüber, als daß sein „religiöses Erlebnis" nicht verdächtig wäre. Es ohne weiteres als Exempel von Religion zu verwerten, geht nicht. Man hat überhaupt Grund, nicht alles, was wie Kult erscheint, gar nur mit ihm zusammenhängt, aus ihm erwächst (oder „in" ihm auftritt, aber viel-

1) Soweit es sich um ein Herbeizwingen des Gottes oder, anders gewendet, eine Selbstversetzung in ihn handelt, macht der Enthusiasmus (Orgiasmus) den Eindruck als ob in vergeistigter Form alte Zauberei in ihm fortwirke.

leicht nur unvorsichtig in ihn übernommen ist), als Religion zu bewerten — so gewiß zu jeder Religion ein Kult gehört. Doch damit berührt man die Frage nach der Art und der Gefahr der äußeren, ja auch inneren Formung und der Fortleitung der Religion (der Auswertung und Erhaltung der „Offenbarung"). Es ist ja nichts Neues — wird aber methodisch vielfach nicht in der rechten Weise benutzt —, daß der Historiker die Religion nur wie erstarrte Lava vor sich habe. Im Sprachgebrauch machen wir einen Unterschied zwischen „Religion" und Frömmigkeit. Der Kult, die Zeremonie, das Opfer, das Gebet gewinnen objektive Natur und sind in der Person oft nur der „Ersatz" der Religion, vorgetäuschte Frömmigkeit. Das gilt in den entwickelten Kulturreligionen auch vielfach von der religiösen Lehre (dem „Dogma"), der den Gottesgedanken ausgestaltenden, zur „Weltanschauung" ausweitenden Spekulation. Im Christentum ist „Orthodoxie" vielfach — nicht Aberglauben, aber — Ersatzglauben. Und für den „Pantheismus" (über den ich mich hier noch nicht äußere) ist unter uns der „Monismus" die Scheinform. (Natürlich ist überall den Personen gegenüber in der Beurteilung auf Echtheit oder Unechtheit ihrer „Frömmigkeit" Zurückhaltung Pflicht.)

Ich darf mich im Blicke auf Scholz dessen entheben, die Theorien in der Religionsphilosophie hier genauer zu schildern, die bei Religionsersatzen enden, wie ich schon berührt habe. Es ist meisterlich, wie Scholz das zumal der Mehrzahl moderner religionsphilosophischer Konstruktionen gegenüber klar macht. Eine Reihe neuerer Philosophen meint, sicher so ehrlich wie ernstlich, das Wesentliche, das eigentlich Maßgebende und sachlich Belangreiche an der Religion, das was für sie „Gott" bedeute, und was er als Phantasievorstellung, oder auch „Begriff", der Menschheit bedeutet habe, hinüberretten zu können in eine atheistische Weltanschauung. Comte, Spencer, F. A. Lange, L. Ziegler bezeugen ausdrücklich Interesse an der Religion. Ist ihnen jede Art von Gottesgedanken eine Illusion, so ist er ihnen doch darüber nicht wertlos geworden. Bei voller Klarheit über den Charakter der Gottesidee als Vortäuschung, bloße ästhetische (quasimusikalische) Seelenschöpfung, will vor allem Lange diese Idee und die Religion in Ehren gehalten wissen, betrachtet er sie als Seelenstärkung, Tröstung.

Durch H. Maier (von dem Scholz merkwürdigerweise, wenn ich recht sehe, gar keine Notiz nimmt), ist die Erkenntnis herausgearbeitet worden,

daß es neben dem rein intellektuellen, „kognitiven" Denken und Vorstellen, auch ein von Gefühls- (oder auch Willens-)motiven getragenes „emotionales" Denken gebe, und daß die Religion in solchem zu höchst und am selbstbewußtesten lebe. Ihm ist sie, bzw. der Gottesgedanke, nicht Illusion; der letztere hat ihm, richtig verstanden, seine Wahrheit. Aber Scholz hätte auch an Maier exemplifizieren können, wie unzulänglich dabei die Religion gewürdigt wird und nur ein „Ersatz" für sie, d. h. eine Gestalt herauskomme, die der wirkliche homo religiosus als unechte, den Tatsachen gegenüber, die er zu kennen meint, nicht „zutreffende", hinstellen müsse. Die Religion verträgt es nicht, als geistige „Produktion" gedeutet zu werden. Was als solche sich erweist, mag die „Wahrheit" selbst von Gott treffen, ist aber nicht die „religiöse" Art, in der Wahrheit von ihm zu stehen. Darin sieht Scholz ganz das Richtige, daß der Menschengeist, unser Bewußtsein, in der Religion primär passiv sei, dann erst und immer unter dem Gedanken der Korrigierbarkeit, der Bereitwilligkeit sich weiter „erfüllen", ja „umgestalten" zu lassen, aktiv werde.

Die amerikanisch-englischen sog. Pragmatisten, James und Schiller stehen Maier sachlich nicht fern. Einer anderen Erkenntnistheorie huldigend, auch in concreto in bezug auf den Gottesgedanken und die Art der Religion erheblich andere Resultate zeitigend, daneben deutlicher, mit stärkeren seelischen Mitteln eine spezifische Seelenhaltung hervorrufend, „schaffen" sie doch auch keine wirkliche Religion, sondern nur eine Kunstform derselben, eine Religion ohne das, was den Herzpunkt aller wirklichen Religion ausmacht: die Ergriffenheit von (einem) Gott. Sie stellen das religiöse Verhältnis auf den Kopf. Neben ihnen ist für Feuerbach, Vaihinger u. a. der Gottesgedanke vollends so sehr nur Projektion des Menschengeistes, daß von Wahrheit überhaupt keine Rede sein kann, wenn nicht etwa unter dem Gesichtspunkte, daß als wahr behandelt werden mag, was „nützt", was im Lebenskampfe stärken kann. Es ist unmöglich anzuerkennen, daß bei ihnen die Religion zu ihrem „Rechte" — phänomenologisch gemeint! — gebracht werde. So steht es letztlich aber auch da, wo die „Vernunft", sei es in ihrer idealen Einheit, sei es in einer ihrer apriorischen Sonderfunktionen — etwa als sittliches Bewußtsein (praktische Vernunft) oder Urteilskraft (ästhetische Vernunft) — als Schöpferin der Religion gedacht ist, wo diese wie eine Notwendigkeit für jene, ein „Postulat", das sie nicht umhin könne zu machen, auftritt (Kant, Fichte, Forberg u. a.). Es sind allenfalls Einzelmomente in der Religion (der christlichen), die da gezeigt, vielleicht gezeitigt werden [1]).

1) Bei Scholz findet man eine sorgfältige, instruktive (manche geläufige Mißverständnisse beseitigende) Darstellung der soeben zuletzt berührten Theorien in der Nebenschrift „Die Religionsphilosophie des Als-Ob" (I. Entstehung dieser Philosophie: Forberg und Kant, II. Der gegenwärtige

II.

Die Grundelemente echter Religion.

Das bisher Ausgeführte will zeigen, wie ich meine, den Weg finden zu können zu einer Antwort auf die im Grunde einheitliche Doppelfrage meines Themas. Auch Scholz hält Wahrheit und Echtheit nicht so auseinander, wie ich es für notwendig ansehe. Zwar streift gerade auch er diese Unterscheidung in anderer Ausdrucksweise, aber dabei verfehlt er das punctum saliens. Er unterscheidet nämlich verschiedene Arten von Wahrheit und leitet damit das letzte, dritte Buch („Die Wahrheit der Religion") ein. Zunächst sei „Wahrheit" etwas anderes als „Gewißheit". Ein „Tatbestand" könne für gewiß erachtet werden, ohne wahr zu sein. Das ist nicht zu bezweifeln. Bei der Wahrheit der Religion kommt das, was „überhaupt" (also immer und überall, nach dem Begriffe) Wahrheit heißen könne, in Betracht. Und da sei wieder der Wahrheitsbegriff und der Wahrheitsgehalt der Religion zu unterscheiden. Es handelt sich beim Wahrheitsbegriff der Religion um „Urteile", die „nur für das religiöse Subjekt und vom Standpunkte der religiösen Erfahrung gelten", also um eine „esoterische" Geltung dieser Urteile. In Hinsicht des Wahrheitsgehalts sei die Frage nach „Wesen" und „Dasein" Gottes auseinanderzuhalten. Selbstverständlich. Letztlich kommt es darauf an, das ist für Scholz ganz klar (es bildet einen spezifischen Reiz seines Buchs, daß es überall sich so bewußt Rechenschaft gibt, was der Sinn der Fragen sei, zu denen es sich in festem Fortschritt führen läßt), die Frage nach

---

Stand der‡. Vaihinger; James und Schiller; dann Sch.s Urteil präzisierend III: Bedeutung der Religionsphil. des Als-Ob). Im Hauptwerk kommt das „Erste Buch" („Das Wesen der Religion"), in seinen beiden ersten Abschnitten in Betracht, speziell im 2.: „Die Religion als Schöpfung des menschlichen Geistes" (3. „Die Religion als Erfassung des Göttlichen" gibt Sch.s eigene Idee von ihr). Hinzunehmen muß man aber auch aus dem „dritten Buch" den 3. Abschnitt: „Umdeutungen der Religion" (Simmel, Natorp, Mill — Scholz berührt da auch Windelband u. a., aber wer könnte alle modernen Religionstheorien, außer in einem umfänglichen historischen Sonderwerke, eingehend charakterisieren, gar kritisieren wollen?).

der Gültigkeit des „Existentialurteils" hinsichtlich des Wesens, das der Ausdruck „Gott" meint, nicht zu vermischen mit der nach den Merkmalen dieses Wesens, wie die Religion es „erfaßt". Ich meine, es komme vorab noch darauf an, die Merkmale des „Wesens" der „Religion" als Funktion zu „erfassen", und hierbei mit voller Deutlichkeit sich auf den bloßen Gedanken der Regelrechtheit oder Echtheit einzustellen. Scholz tritt sogleich an den vermeintlich „richtigen" Gottesgedanken heran. Was er den „Wahrheitsbegriff" der „Religion" nennt, berührt sich mit der von mir gemeinten „Echtheit" der Religion, nur daß ich die Stellung oder die Aufgabe, die der Gottesgedanke in der Religion hat, ins Auge fasse, was Scholz unterläßt, oder doch nicht erst untersucht. Scholz hat in dem „Ersten Buche" („Das Wesen der Religion") sich eben nicht ausreichend Rechenschaft über die richtige Methode gegeben. So läßt er sich — darin bleibt er Schleiermacherianer — sofort von der Idee der sachlich richtigen, „wahren", statt zunächst der formell rechten, „echten" Religion leiten, wo er das Wesen der Religion „feststellt". Aber das ist eine Vermischung des phänomenologischen (historischen, psychologischen) und des erkenntniskritischen Urteils [1]).

1) Was ich hier bei Scholz beanstande, hängt zusammen mit seiner (oben S. 76 gestreiften) Betonung der „Verantwortlichkeit" des Religionsphilosophen für seinen „Gegenstand", eben die Religion. Für ihn liegt darin, daß die primitiven Formen der Religion gleichgültig für den Philosophen seien. Das ist auch in dem Sinne sicher richtig, daß er sich nicht eigens oder „philosophisch" mit ihnen „auseinanderzusetzen" braucht. Aber es ist ein voreiliges Urteil, daß sie ihm auch nichts zu „sagen" hätten. Es mag völlig richtig sein, daß es nicht der Mühe wert ist, mit Vertretern solcher Religionen zu „streiten"; daß von ihnen nichts zu „lernen" ist, kann nicht ohne weiteres behauptet werden. In der Schlußausführung des ganzen Werks („Drittes Buch", 4. Abschnitt: „Die Glaubwürdigkeit der Religion") kommt Scholz darauf hinaus, daß nicht die „gemeine", allgemein erprobte Erfahrung bei der Religion in Frage stehe, sondern eine „gesteigerte". Diese wieder ist ihm eine solche, die „nur bei geistig hochstehenden Menschen" anzutreffen sei. Die „religiöse Erfahrung" (die für den Philosophen in Betracht kommende), ist — da liegt die petitio principii bei Scholz, die den Grundschaden seines

Soweit ich sehe, ist „die Religion" in der Geschichte nur im nominalistischen Sinne, nicht im realistischen eine Einheit [1]). Das

lehrreichen, anregenden Werkes darstellt — die Erfahrung des „Göttlichen" als einer „akosmistischen Wirklichkeit". Das paßt nur zur Mystik. Scholz mischt von vorneherein in den Gedanken (Begriff) der Religion etwas ein, was vielmehr ein Problem ist. Es handelt sich garnicht sofort um die etwaige richtige Religion, sondern um die vielen korrekten. Ob die Religion in der Sache überall den gleichen Grundeindruck, in diesem Sinne das gleiche „Erlebnis" voraussetzt, ist erst zu untersuchen. Scholz schaltet zwischen das (erste) Buch, das dem „Wesen" der Religion gilt und das (dritte, letzte), welches von der „Wahrheit" der Religion handelt, eines ein, das die Ueberschrift „Die Lebensformen der Religion" trägt. Man kann das wohl, ohne daß er widersprechen wird, seine „Phänomenologie der Religion" nennen. Er erörtert da die verschiedenen Ausprägungen der Religion. Aber immer so, daß das akosmistische Grunderlebnis als maßgebend, als seelisch gegeben vorausgesetzt wird. Dieses an sich, qualitativ, überall identische Moment eines Erlebens wirkt sich verschieden aus bei verschiedenen Charakteren und Temperamenten, je nachdem auch wie es bei verschiedenen Anlässen auftritt, verschiedene Kraft und Dauer hat. Drei eigentliche, letztlich nicht gegeneinander abzustufende Höhenformen der Religion erkennt da Scholz, die Mystik, die als Religion der „seelischen Innenoffenbarung" das akosmistische Erlebnis rein für sich festhält, den Pantheismus, der es eigentümlich mit dem Weltbewußtsein verknüpft, nämlich mit „Allem" darin, als „Religion" der unbegrenzten Ausgangspunkte es „kosmisch symbolisiert", und das Christentum, das es auch symbolisiert, aber in „psychischen Formen". Zumal letzteres offenbart sich dabei wieder in Unterformen, „normierter weise" als „Mittler- und Erlösungsreligion". Man sieht überall, wie Schleiermacher (methodologisch) hinter Scholz steht, und könnte denken, die Forschungen über die Religionsgeschichte hätten gar nicht stattgefunden. Es handelt sich nicht bloß um die Phänomene der Religion auf ihrer „Höhe" — ganz abgesehen davon, daß es sich fragt, wo diese Höhe zu sehen ist. Ich denke, das Weitere wird zeigen, daß es nicht nur für den Theologen darauf ankommt, sich um viel mehr Religionsformen zu kümmern, als Scholz tut, sondern daß auch der Philosoph das tun muß — wenn er das volle Recht der Kritik gewinnen will.

1) Ich treffe mich darin mit J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion 1881, [2] 1888. Vgl. seine Erörterungen in der Einleitung. Seither ist ja nun die religionsgeschichtliche Forschung zu solcher Ausdehnung gelangt, daß man schwer die Uebersicht behält. Ich denke hauptsächlich an die Werke von Max Müller, Robertson Smith, Kuenen, Chantepiedela Saussaye, v. Orelli, Tiele-Gehrich,

besagt nicht, daß die vielen Religionen einfach und bloß in den Erscheinungsformen sich glichen und nur von da aus unter einen Generalnenner zu bringen seien. Im Grunde ist das nirgends der Fall, wo, sei es in der Natur, sei es in der Geschichte, ein Genus besteht. „Der Baum" ist ja gewiß nur als Nomen vorhanden, aber „die Bäume" haben doch als Genus, etwa den „Tieren" gegenüber, eine Verwandtschaft, bzw. Uebereinstimmung im „Sein", im „Leben", die sie im „Realen" verbindet. Irgendwie haben sie ein und dieselbe Wurzel ihres Soseins im Dasein. Das gilt noch deutlicher in der Geschichte. „Der Staat" ist auch nur ein Nomen.

Wundt, Tiele-Söderblom, Vollers. Das sind Zusammenfassungen. Kurz, aber willkommen ist K. Beths „Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte", 1920 (Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 658), nicht minder N. Söderbloms ganz anders veranlagte „Einführung in die Religionsgeschichte" 1920. (Wissenschaft und Bildung Nr. 131.) Sehr wertvoll: Ed. Lehmann, Erscheinungswelt der Rel. (RGG. II). Die Spezialarbeiten sind mir längst nicht alle bekannt. Doch darf ich die Hauptwerke von Oldenberg, Wissowa, Usener, E. Rohde. G. Dieterich, Cumont nennen. Sodann Joh. Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animist. Heidentums[2] 1908, Pater W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesglaubens, I, 1912 (unvollendet), Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914, Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916. Natürlich auch Otto, Das Heilige[9] 1922, Heiler, Das Gebet[4] 1921. Zuletzt noch Mundle, Die religiösen Erlebnisse. Ihr Sinn und ihre Eigenart, 1921. G. Wobbermins Werk „Das Wesen der Religion", 1921, verwertet auch sorgfältig die Religionsgeschichte als ganze (ist darin Scholz überlegen). Aber es gründet in derjenigen Methode (Fortbildung der Schleiermacherschen), die ich als den eigentlichen Irrweg ansehe. Fremd ist mir Heims wundersam abstraktes, ahistorisches Denken über die Religion. Nicht minder sind Cohens und Natorps, auch Euckens Ideengänge m. E. methodologische Fehlwege. — Ganz sonderbar muten mich moderne Beanstandungen des Worts „Religion" in der Bezeichnung des Christentums an. Lhotzky begann damit. Natürlich verrät uns das Wort als solches höchstens, welches Verhältnis oder Verhalten die Römer zu ihren Göttern hatten. Aber wer denkt noch daran, aus diesem Worte das „Wesen" der Religion (gar der wahren Religion) abzuleiten? Soll ein Franzose nicht mehr Dieu sagen dürfen, weil „Deus" dahinter steckt? Aber welchen etymologischen Sinn hat „Gott"? Sollen Christen auch mit dem Wort aufräumen?!

Aber die Staaten haben ihren gemeinsamen Hintergrund oder Wurzelboden am „Rechte", wie immer dieses zu bestimmen sein mag. „Das Gewissen" ist ebenfalls nur ein Nomen. Aber die vielerlei konkreten Gewissen haben ihren gemeinsamen Rückhalt am „Sittengesetz". Doch halt! Ist das wirklich so ohne weiteres zu sagen? Ist denn das der Sinn des Gedankens von der „praktischen Vernunft" als aprioriſchem Merkmal „des Menschen" als „Geistwesen"? Zweifellos nicht. Vielmehr besagt Kants Gedanke nur dies, daß was Geist oder „Mensch" ist, daran sich offenbart oder erprobt, daß irgendwo und wann in ihm Verständnis für das Sittengesetz erwacht und die verpflichtende Kraft desselben empfunden, freiwillig oder unfreiwillig „anerkannt" wird. Wenn dem primitiven Menschen ein Gewissen zugesprochen wird, so kann und darf das nur heißen (wie die Erfahrung, die sich auf Beobachtung gründet, bestätigt), daß wir nicht zweifeln brauchen (bzw. sollen), auch jener Mensch könne unter der Wirkung des ihm vom Vollmenschen, dem reifen „Menschen" entgegengetragenen „Sittengesetzes" zum Verständnis und zur Anerkennung desselben gebracht, für das Sittengesetz gewonnen werden; es werde immer die Probe des wirklichen Menschentums eines „Menschen" (eines Exemplars der naturwissenschaftlichen Gattung homo) sein, daß er sich dem Sittengesetze „erschließe" (es dann auch befolge, in sich verwirkliche); es sei am primitiven Menschen (wie aber auch am höchstzivilisierten), die differentia specifica gegenüber dem „Tier", daß bzw. ob er für das Sittengesetz gewinnbar sei, ihm nicht einfach „stumpf" gegenüber „bleibe". Dieser Gedanke läßt es aber völlig offen, ob die primitiven Menschen (die Menschen irgendwelchen Kulturgrades) nicht sachlich ganz andern „Forderungen" gegenüber, als denen des „wahren" Sittengesetzes, des wirklichen Inhalts der praktischen Vernunft, psychisch ganz dieselben inneren Regungen empfinden, in Analogie ganz die gleiche Art von prinzipiellem Verhalten üben, als „wir", die „Kenner" des „richtigen" Sittengesetzes eben diesem gegenüber. Ich meine an dieser Schilderung des Gewissens, seiner Wahrheit und seiner nicht von dieser abhängigen Echtheit anschaulich machen zu können, was — so viel

ich sehe — der Unterschied und die Verwandtschaft oder Uebereinstimmung zwischen der einen wahren und den vielen echten Religionen ist. Offen bleibt natürlich die Frage bei dem Gewissen (der Sittlichkeit) und der Religion (dem Gottesgedanken), ob man nicht doch einen einheitlichen Entwicklungsprozeß in der Geschichte zu behaupten habe. Der Gedanke eines solchen wäre wissenschaftlich eine Hypothese, vielleicht ein Postulat, jedenfalls ein Problem. Auszugehen hat man von der empirischen Tatsache der formalen (psychischen) Gleichheit der (durchherrschenden) Phänomene aller „Religionen" trotz großer, letztlich fundamentaler Unterschiede, Gegensätze in re, im Inhalte der Gottesidee. Doch ich will (und muß) vorsichtig sein. Spreche ich nicht zu rasch von Gleichheit der Phänomene, wo nur Vergleichbarkeit vorliegt, von Identität, wo nur Analogie zu behaupten ist? Wir wollen sehen. Es wird sich darum handeln, ob und wie die Religionen eine gemeinsame Wurzel haben.

Diese Frage verpflichtet mich nicht etwa zu untersuchen, welches die nachweislich kundbare Erstlingsform der Religion sei. Wäre das der Sinn der Frage, so wären wir sofort hier auch an der Grenze der Forschung. Denn noch weiß niemand, seit wann und wo, bzw. wie zeitlich-räumlich „zuerst" ein Mensch, oder eine Gruppe von Menschen, „Religion" gehabt hat. Denkbar, daß die Religion aufgetreten ist wie in einer gewaltigen, geistigen Explosion, in „Hoheit", oder aber in schlichter und doch inhaltvoller, „an sich" bleibend wertvoller Gestalt; daß sie später nur in vielfach entarteter, heruntergekommener, dürftiger, „armselig" gewordener Erscheinung sich erhalten habe; hin und her in verschiedenem Maße wieder ausgebildet sei, in steigender, fallender Weise bis heute ihre Geschichte gehabt habe. Denkbar auch genau das Umgekehrte, daß in lauter kleinsten Schritten allmählich so etwas wie Religion zustandegekommen; daß „die Religion" in der Geschichte eine unorganische Komposition wäre, erst durch besondere Umstände (einzelne Personen, ein „Genie") Einheitscharakter erreicht hätte. Dies alles immer vorerst nur in bezug auf ihre psychische Form. Diese Form „kann" vorgestellt werden als bloß für einen Inhalt zugänglich, auch umgekehrt für vielerlei. Aber was ist in ab-

stracto nicht alles denkbar? Ueber die Wirklichkeit des Anfangs oder der Anfänge der Religion schweigt (mindestens noch) die Geschichte. Und ob die Forschung je die Anfänge erreicht[1])? Aber wir müssen nun uns darauf besinnen, daß wir vor allem Weiteren zu fragen haben, wo wir in der Geschichte überhaupt Religion vor uns haben. Müssen wir nicht wissen, was bzw. wo sie „ist", ehe wir beobachten können, wie sie sich gibt, ihr „Wesen" zeigt, in „Phänomenen" kundgibt, sich „offenbart"? In der Tat!

Wir sind hier auf dem Punkte, wo die Religionsphilosophie sich durchweg nicht ganz bewußt wird, welcher Schwierigkeit sie Herr werden soll. Scholz beginnt sehr „mit Bewußtsein". Und bleibt doch in der Schwierigkeit stecken, weil ein Rest von Voreiligkeit nachbleibt. Er eröffnet sein „Erstes Buch" („Das Wesen der Religion") mit einem Abschnitt „Begriff und Erfassung des Wesens der Religion". Sein nächstes Resultat ist der Satz: „Das Wesen der Religion ist der Inbegriff der Merkmale, durch welche die Religion definiert werden soll." Ich meine, hier spiele bei ihm der logische Begriff des „Begriffs" eine Rolle zuungunsten des Begriffs der „Erfassung", deren Scholz sich nicht bewußt geworden. Begriff und Erfassung ist durchaus nicht sofort das Gleiche. Letztere kann durch Beobachtung, „Schilderung" erreicht werden, nur ersterer sucht

1) Vgl. E. W. Mayer, Zur Frage nach dem Ursprung der Religion, Theol. Rundschau, 16. Bd., 1913, S. 1 ff. und 33 ff. Hier eine Uebersicht über die Hauptwerke der diesen Dingen zugewendeten Forschung seit etwa 1890; es ist außer Beths Werk von 1914 und Söderbloms von 1916, dazu Titius' Aufsatz „Der Ursprung des Gottesglaubens" (in dieser Zeitschr. 1913) kaum noch Wesentliches hinzugekommen. Mayer orientiert mit viel Urteil. Ich will von mir aus nur bemerken, daß ich die Frage, welche Seelenfunktion etwa die „erste" Trägerin eines Gottesglaubens gewesen, speziell für ganz hoffnungslos erachte. So weit man sehen kann, meine ich, seien alle psychischen Funktionen an allen Religionen beteiligt, nur freilich nicht überall in gleichen Maßen. An späterem Orte (S. 132) werde ich andeuten, daß ich einem meist ganz übersehenen Elemente der Seele noch am ehesten zutraue, der „aprioriſche" Faktor, insofern ein immanenter Trieb des „Fortschritts" in ihr, d. h. zuletzt der Zugänglichkeit für den wahren Gott gewesen zu sein (daß ich so sage, die „Unruhe" in der Religionsgeschichte zu repräsentieren); ob es historisch irgendwie „primär" hervorgetreten, ist dabei ja eine Frage für sich.

Definition. Vielleicht spottet die Religion jeder Definition (wie das „Leben" und das „Sein" als solches)! Und läßt sich doch „erfassen" in Empfindung und Intuition, als „Bild", als Summe vielleicht diskontinuierlicher Funktionen, fixieren. Scholz kommt unter dem Zwange, den die Idee der „Definition" auf ihn ausübt, alsbald zu der Forderung, in das „Wesen" der Religion mit hineinzudenken ihre „immanente Idee". Er rühmt es, daß Troeltsch das entdeckt habe. (Schleiermacher ist diesem dabei doch wohl zuvorgekommen.) Ich würde von neueren Forschern dazu Wobbermin hervorheben. Aber woher weiß Scholz, daß „die Religion" auf „immanenter Idee" ruht, einen letzten einheitlichen „intentionalen Charakter" hat? Da steckt eine petitio principii. Unbewußterweise, um so gefährlicher.

Und doch will ich nicht schlechthin widersprechen. Man unterscheide nur scharf psychologische Form und ontologischen Inhalt, seelische Regung, Begehrung usw. „überhaupt" und „in wechselnder Lage", das an den Phänomenen immer Gleiche, Typische und das je nach wechselnden Umständen (verschiedenen Eindrücken, Erfahrungen, Erlebnissen) Andere, Individuelle, so werden wir den Gegensatz nicht überschärfen. Das Typische wird die Echtheit zeigen, ohne der Wahrheitsfrage zu präjudizieren. Und im Typischen wird dasjenige erkennbar werden, was die „Wurzel" der Religion ist, ohne daß stillschweigend, d. h. wie „selbstverständlich" vorausgesetzt wäre, hier zugleich auf einheitlich-sachlich „intentionalen" Charakter aller Religionen zu treffen.

Aber wo und wie kommen wir überhaupt an die Religion heran? Wo ist das Gebiet für den Historiker gegeben, auf dem wir im Wege der Induktion das festzustellen versuchen können, was, je nachdem, sich als Begriff oder bloße Anschauung der Religion gewinnen lasse? Ich meine, es müsse so scharf wie möglich umrissen werden. Denn all das unsichere Tasten oder allzu sichere Zugreifen, das wir bisher in der Religionsphilosophie bzw. in den Erörterungen über das „Wesen" der Religion beobachteten, stammt daher, daß von vorneherein kein fester gemeinsamer Blickpunkt gegeben gewesen. Schleiermacher hat ihn allzu hoch eingestellt, wenn er in der konkreten Art, wie er es versuchte oder Anleitung gab, lehren

wollte, das Religiöse in der Religion zu entdecken. In seiner Selbstbesinnung als homo religiosus war er viel zu rasch darauf bedacht, das erkennbar zu machen, was, wie ihm klar geworden, das Wertvolle, das „Haltbare" (in seiner Zeit und Umgebung das „Verkannte") an der Religion sei. Es ist immer wieder das letzte Interesse an der Religion, das er in der Forschung alsbald wie das erste behandelt, was seiner Theorie ihren verführerischen Reiz verleiht. Aber es gilt, nicht allzu rasch zu fragen, ob uns noch etwas an der Religion liegen könne. Diese Frage kommt dann um so sicherer an ihrem Orte zu dem Gewichte, das ihr ja ohne Zweifel „letztlich" gebührt.

Ich meine nun, es gelte von dem Greifbarsten, d. h. von der Kultusübung auszugehen. In ihr haben wir ein mehr oder weniger sinnenfälliges historisches Gebiet, und zwar das, welches mindestens dem Vorurteil nach stets als „das religiöse" betrachtet werden darf. Ich habe schon angedeutet, daß im einzelnen immer wieder Vorsicht am Platze ist und auch hier nicht alles „Gold ist, was glänzt". Aber der mögliche abusus non tollit usum. Am gegebenen Orte, hier und dort in einem Tempel, einer Kirche, ist der Kultus, der „Gottesdienst", vielleicht nur noch die Hülse, das Nachleuchten der Religion. Aber er ist andererseits von den primitivsten Kulturstufen an bis zu den höchsten verfolgbar, oft wie ein Gebiet, das sich intakt erhalten hat trotz allem Wechsel von Denken, Sitte und Brauch ringsum. Er ist schließlich so unendlich mannigfaltig, dazu so deutlich qualitativ vielgradig, daß er uns eine gewisse Gewähr gibt, alle etwaigen Extreme an der Religion, ihre Niederungen und ihre Höhen vor Augen zu rücken. So werden wir hoffen dürfen, hier am ehesten den Faden in die Hand zu bekommen, der durch das Labyrinth der Phänomene der Religionsgeschichte hindurchführt. Von welcher Seite aus man es ansieht, empfiehlt es sich, vom „Kultus" her an die Religion heranzutreten. „Ist" er nicht die Religion, so ist er doch ihre eigenartigste „Erscheinung". Die Religion hat den Kultus hervorgebracht. Er verrät keinerlei psychisch-apriorische Notwendigkeit unter Menschen, ist bloße Tatsache, bloß „kontingente" Größe in der Geschichte, wenn man denkt, daß in dieser „der Geist" sich entfalte. Man kann den

Kultus nicht konstruieren oder postulieren, nichts im Leben der Seele führt „an sich" auf ihn. Er könnte weggedacht werden und es würde der Kultur als solcher an nichts fehlen. Wissenschaft, Kunst, Recht, Sittlichkeit, alle Gemeinformen könnten sich herausgebildet haben, ohne daß er da wäre. Er hat ja ohne Zweifel nach allen Seiten hineingewirkt in das Geschichtsleben, hat die reichsten Anregungen gewährt. Der Wissenschaft hat er eine Fülle von Problemen geschaffen, die Philosophie als Spekulation hat von ihm ihren Ausgang genommen, die Kunst ist von ihm immer wieder befruchtet worden, dem Recht hat er Kräfte gegeben, kurz: tatsächlich ist alles Geschichtsleben verflochten mit dem Kultus, nachdem er entstanden, und dennoch könnte er als fehlend vorgestellt werden, ohne daß man behaupten müßte, die Menschenseele sei dann als solche nicht zu sich selbst gekommen, sei nicht ganz wach geworden, habe ihre Eigenkräfte nicht voll offenbart. Ist der Kultus kein fremdes Element im Menschentum, so doch auch kein darin „liegendes". Um so merkwürdiger, daß er von früh an bis heute da ist, zäher als vieles andere. Er ist nicht unbegreiflich, ja er hat meist etwas Einleuchtendes an sich, aber erst dem homo religiosus, nicht einfach „dem" homo, „der" Seele. „Zwang" (den Charakter von Anspruch oder Pflicht) trägt er nur für den in sich, der an den je betreffenden Gott schon glaubt. Nach allem meine ich, es sei methodisch das Aussichtsreichste, beim Kultus einzusetzen, um zu ermitteln, welche Bewandtnis es mit der Religion habe. Es ergibt sich dabei das folgende [1]).

1) Ich kann nur gewisse Grundlinien ziehen. Es kommt mir nur auf das seelisch Charakteristische am Kultus an. Man mag unterscheiden zwischen „Kultus" und „Kultübung", dann ist jener die Summe der Formen und Mittel dessen, was diese als Ziel oder auch als Antrieb hat. Verrichtungen (Riten, Gesten), Darbietungen (Opfer), Worte (Gebete), Prunk (Schmuck, Tanz, Gesänge, Aufzüge), Formungen des Personlebens (Heiligung zum Krieger, zum Asketen; Gelübde; Kasteiungen, Selbstverstümmelungen, geschlechtliche Selbstpreisgabe), seelische Sammlung (Andacht, Betrachtung, Versenkung) usw. sind die Formen der als Kultus zutage tretenden „Uebungen". Was wollen letztere? — Um nicht mißverstanden zu werden, bemerke ich eigens, daß ich nicht in dem Formelement des Kultus bloß an sich das Unterscheidende der Religionen

1. Der Kultus ist eine Betätigung gegenüber von Gott. Man kann ihn beobachten, wo immer man mag, er wendet sich an das Wesen, für das wir das Wort „Gott" haben. Wir kennen kein Volk und keine Sprache, darin Gott (Götter) nicht eine Rolle spielte, die nicht einen Ausdruck böten, den wir im Deutschen eben nur mit „Gott" wiedergeben können. Was ist denn der Gedanke, der diesem Worte zugrunde liegt? Ist es überall der gleiche Gedanke? Irgendwie muß das ja wohl sein. Aber hier gilt es, sogleich auf der Schwelle der religiösen Gedankenbildung zu bedenken, daß das gleiche Wort, wenn es wirklich durch die ganze Geschichte hindurchklingt, vermutlich nur in sehr weitem, unbestimmtem Sinne einen gleichen Gedanken bezeichnet. Duo si dicunt idem, non est idem, gar si omnes dicunt idem. In der Tat brauchen wir uns nur zu vergegenwärtigen, wie verschieden etymologisch die Ausdrücke bedingt sind, die wir mit „Gott" übersetzen (Gott, θεός, Deus, El etc. — jeder dieser konkreten Ausdrücke hat sachlich ein anderes Moment an dem gemeinten Wesen zur Grundlage und verrät letztlich nur, was wir Deutschen, die Griechen usw. als das „Charakteristische" oder „Wichtigste" daran empfinden [vor Zeiten, „ursprünglich" empfunden haben], vielleicht, was nur ein Zufall mal für dieses und jenes Volk konstitutiv gemacht hat), so werden wir uns bald klar sein, daß das von allen als punctum saliens an „Gott" empfundene Moment ein sachlich sehr weitschichtiges, „unbestimmtes" sein muß. Und das zeigt sich auch tatsächlich. Das Wort „Gott" bezeichnet allen Menschen die letzte, oberste Macht, die sie kennen.

In dieser Vorstellung oder Empfindung von Gott begegnen sich die homines religiosi unter den Primitiven und unter den

---

sehe. Bei aller Mannigfaltigkeit sind die Formen doch begrenzt in ihren „Möglichkeiten", sie erhalten sich oft in der Entwicklung einer Religion unter starkem (wenn nicht vielleicht vollständigem) Wechsel ihres „Sinns". Nur das ist bemerkenswert, daß höhere (geistige) Religionen gewisse Formen nicht mehr brauchen können. Das Christentum kann Tänze, gar Raserei, sexuelle Exzesse u. dgl. nicht mehr brauchen! Umgekehrt ist z. B. das Gebet, mindestens die Anrufung, überall zu finden. Und gerade es ist das beste Beispiel für den berührten „Sinnwechsel" des Kultus. Vgl. das schöne, reiche Werk von Heiler.

Höchstkultivierten. Wir müssen zunächst von der Unterscheidung roher und feiner, äußerlicher und innerlicher, brutaler und sittlicher „Mächte" absehen. Sicher mit Maßen (jedoch am wenigsten) auch von der Unterscheidung persönlicher und unpersönlicher. Ist es richtig, daß man bei den Primitiven noch zwischen Animatismus und Animismus, Belebtheit und Beseeltheit bei den Gegenständen (Naturobjekten), differenzieren muß, so mag man streiten, wo im einzelnen der Gottesgedanke einsetzt; darüber wann es geschieht, kann man es kaum: er tritt da auf, wo dem „Mana", „Orenda" usw. als Macht (Kraft) von denen, die diese empfinden, „erkennen", ein persönliches Verhalten zugewendet wird. Freilich, nicht jede Art von Betätigung ihr gegenüber ist „Kultus"; darüber hernach. Aber wo Kultus, wo Religion ist, handelt es sich um eine Macht, von der man sich, wenn nicht allseitig ergriffen, so doch irgendwie berührt, wenn nicht überall getragen, so doch irgendwo für den Augenblick getroffen, wenn nicht schlechthin beherrscht, so doch in bestimmten Beziehungen „abhängig" weiß. Der Kultus zeigt, daß man sich um diese Macht „kümmert". Wo sie keinerlei Reaktion auslöst, kann freilich von Religion nicht gesprochen werden. In irgendeinem Maße handelt es sich in jeder Religion um „geglaubte" Aktion und „Anerkennung" ihrer Bedeutung. Fetische, Götter, Gott unterscheiden sich in ihrer Sonderart als Macht, nach Umfang und Stärke, Form und Gehalt der Macht, die sie „besitzen" oder „darstellen", nicht aber in Hinsicht der Grundempfindung, mit der die Menschen ihnen gegenüberstehen. Die Gottheit „tut es dem Menschen an", hilft ihm, schützt ihn, schreckt, quält ihn, lockt ihn, beseligt ihn. Auch wo die Gottheit noch nicht oder nicht mehr persönlich gedacht ist, wo sie chrematomorph, theriomorph, noch nicht oder nicht mehr anthropomorph vergegenwärtigt wird, im Christentum, im Pantheismus, in der Mystik „ist" sie eine „Macht", die oberste Macht, die der Mensch kennt (vielleicht nur für sein Herz, sein Gemüt). Weckt dies „Kennen" trotz allem nicht Interesse, sucht der Mensch dem Gotte nur aus dem Wege zu gehen, so kommt es freilich nicht zu Religion.

2. Der religiöse Machtgedanke erfordert weitere Erläuterung. Es geht nicht an, von Gott zu sprechen, ohne ihn der Welt gegen-

überzustellen. Der homo religiosus sieht immer beide zugleich und als Kontrast. Der Welt gegenüber ist ihm Gott aber nicht nur das „Andere", sondern auch das „Höhere", Stärkere. So wehrt er sich mit ihm wider die Welt und preist ihn, „seinen" Gott (rede ich doch einmal mit Luther!), als „feste Burg und gute Wehr und Waffe". Nicht bloß ein zweites „Daseiendes", sondern ein Uebergeordnetes, ja „das" Uebergeordnete ist Gott für die Welt. Das letztere will genauer sagen, daß dem homo religiosus Gott immer das Letzte überhaupt ist. Es ist der Zusammenbruch mindestens der konkreten Religion, wenn der Eindruck entsteht, daß auch die „Götter" noch eine Gewalt über sich hätten, nicht einen „höchsten Gott", d. h. Ihresgleichen, nein eine wesenhaft andere Gewalt als die ihre (bei den Griechen etwa das „Schicksal", die εἱμαρμένη, die ἀνάγκη — vielleicht entsteht da zuletzt eine neue Religion!). Des Näheren hat der Beobachter ein Doppeltes zu bedenken.

a) Zunächst dies, daß die „Welt" für die Menschen verschiedenen Kulturgrades oder geistiger Entwicklung etwas sehr Verschiedenes ist. Vor allem und zunächst nach dem Umfang, in der Anschauung. Dem Primitiven ist die Welt der Fleck, auf dem er lebt, der Winkel, in dem er sich bewegt und über den er höchstens nach „oben", in der Richtung zur Sonne, zu den Sternen, zum „Himmel" hinausschaut. Und er hat für sie hier „unten" auch nur das Maß seiner Augen und Ohren, bzw. daneben das seiner Phantasie. Die Grenzen der Welt sind für ihn (von uns aus beurteilt) eng und klein. Aber das „Universum" ist selbst für Unsereinen, der nicht Astronom ist, der Durchschnittsempfindung nach eine „überschaubare" Größe. Erst der philosophische Gedanke vom „All", vom „Sein" erreicht die Idee des empirisch Unmeßbaren. Wenn der homo religiosus an „Gott" denkt, ist die Welt, die er kennt, das Korrelat, das Gegenstück. Das kann gar nicht genug betont werden! In jeder Religion muß man fragen, wie weit ihr Welthorizont sei und wie in sich selbst orientiert: ob vor allem nach der Flächen-(Breiten)dimension, dem Ringsum, oder nach der Höhendimension, gegen den „Himmel" hin, oder nach der Tiefe, gegen die „Unterwelt". Zur Seite geht meist auch der Eindruck von einer

Hinterwelt (einem „Jenseits"), aber da setzt überall der Gedanke von Gott ein; nur daß man „Gott" auch von dieser „Welt" unterscheidet. Wenigstens vorerst! Im Laufe der Geschichte, aber nachweislich nur unter Mitwirkung des „Denkens", der Wissenschaft, der Philosophie, kommt derjenige Eindruck zustande, der der Mystik zugrunde liegt, was Scholz den „Akosmismus" der Gottidee nennt. Oder woraufhin Otto Gott das „Ganz Andere" als die Welt nennt (als ob Gott der Religion lediglich den Gegensatz zu allem „Sein", das Weltsein ist, darstellte). Sowohl Scholz als Otto übersehen, daß es auch im Gedanken des Gegensatzes nochmal Differenzen gibt. Der „bloße" Gegensatz bedeutet praktisch das gegeneinander Gleichgültige, das zwar bloß logisch umgekehrt gleich sehr „Denkbare", aber sachlich schlechthin Getrennte, herüber und hinüber einander Unerreichbare. So steht Gott nie in der Religion zur Welt. Vielmehr sind Gott und Welt in ihr „bezogene" Gegensätze. Existenz, „Dasein" haben für sie beide, sie schließen sich nicht aus, die Vorstellung des einen wird durch die des andern nicht gehemmt, sondern nur begrenzt, und praktisch von einer Seite aus beschränkt. Die Welt ist immer „beschränkt" durch Gott, Gott nicht auch durch sie! Im religiösen Pantheismus (Indiens und des [Neo-]Platonismus) z. B. sind Gott und Welt nicht „absolute" Gegensätze, sondern polare, realiter nur „relative". (Das „polare" Verhältnis herrscht nicht in jeder Religion! Auch die Ideen des Kontrastes und Antagonismus sind zu durchdenken) [1]).

1) Der Unterschied des logischen und ontologischen Gegensatzes ist ja geläufig. Der logische stellt sich dar im (kontradiktorischen, konträren) wechselseitigen Ausschluß zweier Begriffe oder Urteile, der ontologische im Widerstreit zweier Realitäten (Dinge, Eigenschaften, Willensrichtungen usw.). Aber Gegensätze letzterer Art können praktisch wirksam oder unwirksam sein, bloß wie im Spiel oder im Kampf, in Bewußtheit oder Unbewußtheit nebeneinander bestehen oder aufeinander stoßen; können zwischen Personen Gleichgültigkeit oder Haß, oder umgekehrt gar Neigung begründen. Sind sie auf Kampf eingestellt, so kann dieser als hoffnungsvoll (also „zeitlich") oder hoffnungslos (also „ewig") gedacht werden. Ganz verschiedene Ideen ergeben sich je nachdem, ob man ein „höheres Drittes" als tatsächliche oder

b) Das Zweite, was hieher gehört, ist die unendliche Differenzierung der inneren, seelischen Welt empfindung. Niemand, nicht der primitive, nicht der entwickeltste, reifste Mensch steht der Welt, seinem eigenen Dasein innerlich gleichgültig gegenüber, d. h. ohne zwischen Lust und Leid, Freude und Schmerz, Gütern und Lasten zu unterscheiden. Niemand lebt sein Leben ohne „Bewertung" dessen was er „erlebt". Wo überhaupt der Gedanke oder Eindruck vorhanden ist, daß noch „etwas anderes" als die „Welt" (scl. was man als solche kennt oder „meint") da sei, daß es einen Gott gebe, bringt man auch ihn in Beziehung zu der Lust und dem Leid, das man kennt und erlebt. Das ergibt die praktische religiöse Stimmung oder Haltung. Der bloße „Gedanke", daß es zweierlei Sein, eine doppelte Wirklichkeit, Welt und Gott gibt, ist noch nicht Religion. Da waltet nur „Philosophie". Diese mag sich mit der Religion begegnen in der Idee einer „Transzendenz", die mehr sei als logisches Korrelat zum „Endlichen", „Bedingten" (oder wie immer man die „Welt" philosophisch definiert), sie erzeugt damit nicht Frömmigkeit. Wo Religion, d. i. Frömmigkeit (Kultus) ist, gilt Gott freilich für „transzendent", aber in gefühlsbetonter Weise so, daß er als die höchste Macht, „der Herr" empfunden wird. Alsbald ist hinzuzufügen, daß „Gott" in der Religion für die Menschen nicht notwendig „einer" ist, wie freilich die Welt, die er kennt, seine Welt dem Menschen immer eine ist. Der Mensch kann sich auch die „oberste" Gewalt über die Welt,

mögliche Einheit („zwei Seiten" einer „Sache") bzw. Einigung („Aussöhnung", „Ergänzung", Ausgleichung) ins Auge fassen kann, oder unbedingte Unverträglichkeit behaupten muß. Dem Frommen liegt nur an dem praktischen Gegensatz zwischen Gott und der Welt, seiner Art, seiner Tragweite, seiner Zeitlichkeit oder Ewigkeit, und an seines Gottes Kraft im Streit. — Was den Gedanken vom „Kontraste" betrifft, so ist er an sich nur der des Abstandes. Es ist die Frage (der ich nicht nachgehen will), ob nicht er das Gemeinsame am Ontologischen der religiösen Gottesideen bezeichnet. Der Gedanke des „Antagonismus" bedeutet daneben den ganz andern des Widerspruchs zwischen Gott und Welt im „Wesen" (worin immer es gesehen wird). — Gott als „akosmisches" Sein zu bezeichnen, geht zweifellos an, ist aber nicht zureichend außer für mystischen Agnostizismus!

auch über „seine Welt", als geteilte denken, d. h. vorstellen, daß die Einzelgebiete darin Sondergöttern unterstünden. (Am weitesten darin ist vielleicht die altrömische Religion gegangen.) Im gegebenen Augenblick kommt nur einer der Götter praktisch in Betracht. Max Müller hat den Begriff des Heno- oder Kathenotheismus von dem Monotheismus gelöst und als die Momentform des Polytheismus hingestellt. Jener Begriff widerspricht dem letzteren als „System" nicht, auch in dem Sinne nicht, daß der Henotheist nicht anderen Menschen andere Götter (Götter, die nur ihn nichts angehen, ihn nicht kümmern) zugestehen könnte. Nicht die „echte", nur die „wahre" Religion streitet mit der andern um Gott (auch wenn die andere ihr ihren — den „wahren" — Gott nicht streitig macht). Das ist darin begründet, daß die „wahre" Religion begrifflich nicht bestehen kann, ohne den Gedanken, „allein" den wirklichen und den Allgott zu kennen und als „Herrn der ganzen Welt", „aller Menschen" auf ihrer Seite (als für sie einstehend) zu haben. In der wahren Religion kennt man auch die „wahren Güter", das „wahre Leid", die „wahre Hilfe", die wahre „Rettung". Was diese Worte bedeuten, kann erst erörtert werden, wenn wir uns zuletzt zum Christentum wenden. Wo man noch nichts kennt als sinnliche Lust, sinnenhaften Schmerz, wo die Werte, die Güter noch als bloße „Einzelheiten" erscheinen, tritt auch der Gottesgedanke in solche Relationen. Und ganz ihn davon zu lösen, gelingt auch dem Christen oder dem Mystiker schwer, jenem nur, wenn er wirklich „alles" Gott „befiehlt" diesem, wenn es ihm gelingt, die Welt zu „vergessen". Auch dem Christen bedeutet die Welt etwas, das was sie Gott bedeutet, dem Mystiker „bedeutet" sie nichts und Gott alles. Daß ihnen beiden Gott die oberste Macht über die Welt ist, wird man nicht verkennen: mit ihm überwindet der Christ die Welt, entwindet der Mystiker sich ihr, jener wird mit Gott ihrer mächtig, dieser ihrer ledig! Beide wissen, daß sie „nur" mit Gott, dem die Welt „nichts anhaben" kann, der sie meistern und zurückstoßen kann, der sie eben „in der Gewalt" hat (so still er seine Macht betätigen mag), ihr Ziel erreichen [1]).

1) Auf sich beruhen lasse ich die Unterschiede von Göttern und Dämo-

3. Wenn für den homo religiosus Gott „das Letzte" ist, das „überhaupt" in Betracht kommt, so ist zu betonen, daß er ihm dabei als solchem stets nur als „Tatsächlichkeit", einfache Wirklichkeit, nicht als Notwendigkeit, gedanklich erzwingbare Wesenheit im Sein erscheint. Nur für sich selbst ist ihm Gott eine Unausweichlichkeit. Daß Gott auch der Philosophie, der Spekulation zum Problem geworden, daß es immer — in Kulturvölkern — Fromme gegeben hat, denen es eine drückende Frage war, ob sich ihr Gottesglaube auch gedanklich rechtfertigen lasse, die dann letztlich glücklich waren, wenn auch, ja wohl gerade das Denken auf ihn zu führen schien, ist eine Sache für sich. Aber die Frommen machen sich den „Zweifel" fast immer zur Schuld. Und sie ehren bei sich den, der dem Zweifel nicht erliegt, als höherstehend, — vorausgesetzt, daß sie ihm zutrauen, auch er sei an Intelligenz reif und insofern „versuchbar", wie sie. Fast immer beneiden sie den Unversuchbaren. Das bedeutet die jeder Religion eingestiftete Gewißheit, auf einer eigentümlichen Selbstbezeugung „ihres" Gottes zu ruhen. Wir kennen keine Religion, die nicht behauptete, auf Offenbarung zu beruhen. Wem die Offenbarung nicht mehr einleuchtet, nicht mehr genügt, fühlt sich in seiner Religion bedroht, selbst wenn die Philosophie ihm zu Hilfe kommt. Und macht sichs zum Vorwurf, daß er sich bedroht fühlt und zur Philosophie als Helferin hinüberschaut. Scholz wird diese Bemerkung nicht ablehnen wollen, denn er weiß, daß der homo religiosus als solcher vor Augen hat, daß sein Gottesgedanke nicht sein Produkt ist, daß die Religion nicht Gott (gedanklich) „schafft", sondern nur „erfaßt". Gott ist für den Frommen nicht nur die Macht über seine (oder die) Welt, sondern auch und insonderheit über ihn selbst. Jeremia ist nicht der einzige, der es bezeugt, daß sein Gott „ihm" zu stark gewesen, 20, 7 ff. Und diese Empfindung hat der Fromme nicht bloß in einer Einzelsituation, sie trägt für ihn überhaupt seinen „Glauben". Wer sich nicht von seinem Gotte festgehalten, „bezwungen" fühlt, weiß sich jeden

nen, „freundlichen" und „feindlichen" Göttern (oder Dämonen), Göttern und Heroen (Halbgöttern: geborenen und gewordenen Göttern). Sie berühren nicht den Grundgedanken.

Augenblick in der Gefahr, ihn zu verlieren[1]). Aber im Gefühle der Bezwungenheit erscheint er sich nicht geistig vergewaltigt! So stark ist der Eindruck der Selbstbezeugung Gottes für ihn als eben solche. Der Fromme „sieht" den oder das, worin die unentrinnbare Gewalt über ihn und „die Welt" sich kundgibt. Und beugt sich wie selbstverständlich, ohne weitere Begründung, gar Rechtfertigung vor sich selbst. Wer könnte die Wirklichkeit einer Macht ableugnen, wenn sie als solche „deutlich" vor ihn tritt? Praktisch bedeutet das die Entschlossenheit des homo religiosus, vor seinem Gott sich den Finger auf den Mund zu legen und nicht nach dem Warum und Wieso zu fragen. „Er ist der Herr, er tue, was ihm wohlgefällt." Ueberall ist der Fromme zuletzt bereit, zu „glauben blind". Das ist u. a. der Hintergrund der Prädestinationsideen, die manche Religionen bieten (der Fatalismus ist daneben eine Mischform von Religion und Philosophie).

Es ist eine Art von Gegenprobe auf die Richtigkeit der Idee von der bloß tatsächlichen Gültigkeit und gerade darin begründeten Anspruchlichkeit des religiösen Gottesgedankens, daß dieser in concreto arbiträr ist[2]). Daß dieser Götze, diese Gottheit, dieser Gott

---

1) Ich könnte für das alles auf K. Heim exemplifizieren. Seine erkenntnistheoretischen Erörterungen, um die „Glaubensgewißheit" (Nebentitel: „Eine Untersuchung über d. Lebensfrage d. Religion", 1916, bzw. [2] 1920) zu unterbauen (wie er meint, zu ermöglichen), sind durch ihren Scharfsinn höchst anziehend, auch mir. Aber außer ihm selber werden nicht viele gerade durch seine Theorie gestärkt werden. Allenfalls der Pantheist! Denn die Glaubensgewißheit des Christen ist, soweit ich sehe, von den Skrupeln, die Heim erregen, zu allerletzt bedroht. Heim erschließt sich erst gegen Ende der allgemeinen und vollends christlichen Glaubensgewißheit, von Gott „bezwungen" zu sein — darin erkenne ich das πρῶτον ψεῦδος seiner Problemeinstellung. Wenn er doch mit einer Analyse dieses Bezwungenwerdens eingesetzt hätte!

2) Ich lasse die Frage nach den Formen, wie die Religionen die „Offenbarungen" geschehen denken (es ist sehr verschieden) auf sich beruhen. Die Würde des Religionsstifters, „bloß" eines Propheten, die einmalige, die wiederholte vielerlei Offenbarung, die Inspirationen, Inkarnationen, Wunder, Offenbarungen regelmäßiger, „täglicher" Art, solche in Naturvorgängen, Geschichtserlebnissen — alles bietet Anlaß zu Fragen. Immer wieder stößt man auf das Moment der bloßen Positivität,

von der Art sei, daß man sich ihm anvertrauen könne, daß man ihm zutrauen dürfe, „stärker" zu sein als die Gewalten, vor denen der Mensch sich fürchtet; daß er die Güter spenden wolle, die dieser sich ersehnt, daß er gegebenenfalls selbst zu fürchten sei, mehr als irgend jemand oder etwas; in höheren Religionen, daß er solchen Reiz hat, wie der Fromme an ihm empfindet, daß mit ihm „Gemeinschaft" zu haben, ihn zu „schauen", sich von ihm erfüllen zu lassen, in ihm unterzugehen selig sei; umgekehrt, daß fern von ihm zu sein, Leid, das größte Leid sei, all das ist nie herleitbar, kann nur behauptet und praktisch „erprobt" werden. Eine Fülle von „Göttern" kann dem, der kein Verhältnis zu ihnen hat, geradezu den Eindruck erwecken, erfunden zu sein. Daß wir überall da, wo wir „große" Religionen treffen, wo wir die Staats-, gar Weltreligionen in ihren ausgeprägten Typen und lehrhaft gestalteten Weltanschauungssystemen uns vorführen, Ersonnenem, Erdichtetem, Erdachtem, nicht mehr unmittelbar der Quelle der betreffenden Religion, der „ursprünglichen" Offenbarung Entstammendem begegnen, ist ja mit Händen zu greifen. Darum handelt es sich nicht, denn in der Kultur ist vom Menschengeist alles in Bearbeitung, und auch in Verkünstelung, genommen. Ebenda treffen wir umgekehrt religiöse Rationalisierungen aller Art, d. h. Ideen, die uns in ihrer Art begreiflich dünken, über die wir uns auch nicht wundern, von denen wir urteilen, daß sie ja wohl entstehen mußten. All das hebt nicht auf, daß wo wir den Herzschlag einer Religion spüren, wo wir noch es erlauschen oder doch erraten können, welche Tatsachen, „Erlebnisse" als Offenbarungen ihre Grundlage gewesen, sich das zeigt, was ich hier meine, daß die Religion nicht der „Vernunft" als solcher entstammt. Das braucht noch nicht zu heißen, daß es „vernunftlos" (in diesem Sinne „irrational") sei, was den Religionen, gar letztlich der „wahren" Religion den Odem gebe. Der Lebendige spürt überall das Leben. Was „Offenbarung" wirklich „ist", was zu gegebener Zeit als solche empfunden, wiefern für Menschenseelen sich etwas so darstellen konnte, ist dem, der der Ein-

der schlichten Behauptung, daß dem, daß dort und damals der „Gott" sich geoffenbart habe.

fühlung, der „Nachempfindung" fähig ist, selten verschlossen [1]).

4. Vergegenwärtigen wir uns einheitlich die drei Merkmale der echten religiösen Gottesidee: dem Menschen die höchste Gewalt über seine Welt; als diese unerhörte Macht in überweltlicher Wesenheit das Letzte überhaupt, das, hinter dem nichts mehr steht; gar dieses Letzte mit dem schroffen Eindruck des bloß Tatsächlichen, was dann zugleich soviel ist wie des Unvermuteten, gänzlich Ueberraschenden, plötzlich Entdeckten, so rundet sich der Gottesgedanke ab zu dem des undurchdringlichen Geheimnisses. Es ist Otto zu verdanken, daß das endlich die Beachtung gefunden, die ihm zukommt. Und ich kann fast allem, was er über das Mysterium des „numen" als so sehr tremendum wie fascinosum sagt, zustimmen. Denn es bestätigt sich bei den primitiven, wie bei den hohen Religionen. Freilich hat es (das Mysterium) nicht stets die gleiche Intensität und geistige Qualität. Es wäre zu hoch gegriffen, wenn man sich die Gottheit überall als Majestät vorstellte. Denn ihre Erhabenheit ist keineswegs immer gepaart mit Würde. Wir haben selbst Völker kennen gelernt (die sog. Pygmäen) [2]) mit so armer (nur scheinbar geistiger), des Gefühlstones ermangelnder Gottesidee (wo offenbar Inhaltslosigkeit des Lebens, bei leichter Befriedigung schwacher Bedürfnisse, „Emotionen" oder „Sensationen" kaum hat aufkommen lassen), daß es dem Religionsforscher oder -deuter zweifelhaft scheinen kann, ob das Wesen, das bei ihnen Gott heiße, auch nur als ein Mysterium empfunden werde. Auch wo Ge-

1) Ich berühre mich in der Betonung des reinen Positivismus aller Art von religiösen Gottesideen (die erst da, wo sie zu Theorien gemacht werden, anderes Gepräge zu gewinnen pflegen) mit Scholzs Kritik der „Glaubwürdigkeit" der Religion. Nur daß er „wissenschaftlich" bloß Interesse bezeugt an dem, was er die „vollwertige religiöse Erfahrung" nennt. Es geht mir letztlich darum zu zeigen, daß er gerade durch seinen grundsätzlichen, wie er meint, dem Philosophen geziemenden Aristokratismus die wirklich vollwertigen, als Wahrheit in Anspruch zu nehmenden Erfahrungen verfehlt.

2) S. über sie zuletzt T. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie, 1917. Das Buch ist ganz wesentlich historisch orientiert. Das 8. Kapitel „Die Religiosität der Primitiven", das die der Pygmäen (im Innern Afrikas und Ceylons) behandelt, ist recht beachtenswert, aber doch vielleicht nicht nüchtern genug.

spenster und Dämonen auftreten, oder wo es sich um die Fetische handelt, ist nichts von „Majestät" an dem Gotteswesen. Doch tritt gerade da der Eindruck oder das Gefühl des Mysteriums unzweifelhaft zutage, nur unter dem Merkmal der Fremdheit und Unheimlichkeit. Es ist nicht zu leugnen, daß auch die höheren, ja selbst die geistig höchsten Religionen den gleichen Eindruck erkennen lassen. Entspricht der wirklichen Hoheit, der Majestät, auf seiten des andern, des Unterstehenden die Ehrfurcht, so der bloßen Unheimlichkeit das Grausen. Ich gehe dem nicht näher nach [1]). Otto hat dem mysterium tremendum an den Gottheiten ganz besonders nachgespürt. Aber was er das mysterium fascinosum an ihnen nennt, ist nicht minder charakteristisch. Nur

1) In dem Titel „Das Heilige" drückt Otto aus, daß der eigentliche Grundeindruck des Numen der der Unnahbarkeit, Unberührbarkeit sei. In jedem Sinne solle die Gottheit, alles was mit ihr zusammenhänge als „sanctum" (Gegensatz „profanum") mit Scheu umhegt, nicht in Alltagsart achtlos behandelt werden. Das ist die Zusammenfassung der Ideen des Majestätischen, Hoheitsvollen und Unheimlichen, Furchtbaren in einem gemeinsamen Gedanken. Auf diesen recht eigentlich ist die Bezeichnung Gottes, die Otto die zutreffendste nennt, die als das „Ganz-Andere" zur Welt, eingestellt. Ich berührte oben S. 115, wiefern mir diese Bezeichnung als eine erscheine, die nicht ganz dem wirklichen religiösen Gesamteindruck entspreche. Gott ist nie „nur" unnahbar, nie „nur" als weltfremd, gar welt fern vorgestellt, er ist bloß unverworren mit der Welt, darf in keinem Sinne in sie „eingerechnet" werden. Aber er ist immer „erreichbar", im Verborgenen, unsichtbar irgendwie „da", vielleicht ist er nur an bestimmtem Orte, da aber sicher dem der ihn in der rechten Weise sucht, nahe, da darauf achtend, daß niemand sich wider ihn verfehle, heimlich alles beobachtend (der Ort, wo er „gegenwärtig" ist, wo der Fromme ihn „findet", ihm nahen darf, ist im „Tempel" entweder nach historischer Erinnerung an eine spezielle Offenbarung fixiert, oder nach freier [priesterlicher] Ueberlegung, daß ich so sage, schematisiert.) Gott kann sich entfernen, nach seinem Ermessen (nach Belieben). Aber er läßt sich dann herbeibitten, „bleibt" auch an seinem Orte, ist „in der Regel" wirklich im Tempel (bei einer Quelle, in einer Höhle usw.). Von „Allgegenwart" Gottes ist natürlich erst die Rede, nachdem das Universum in der Anschauung und in der Empfindung erfaßt ist. Sofern das Herbeikommen, das Sichfindenlassen, Sichnahehalten Freundlichkeit ist, gewinnt das Mysterium der Gottheit den Charakter, der alsbald oben erörtert wird.

auffallender. Es muß sehr verständlich heißen, wir können es leicht nachempfinden, daß den Menschen da, wo ihm nach seinem Eindrucke ein Wesen erscheint, das „nicht zur Welt gehört", von ihr unabhängig, ihrer vielmehr mächtig sei, sie zu bezwingen wisse, tiefe Scheu befällt, ja alles Selbstgefühl verläßt, daß er da nur noch sich fürchtet, ja letztlich nur fliehen möchte. Otto hebt richtig hervor, daß die Idee von einem „Zorne" der Gottheit vielfach gar nicht (sittliches) Schuldgefühl in den Religionen sei, überhaupt kein Gefühl der „Verfehlung", sondern nur das Gefühl drückenden Abstandes — wie es der sozial ganz Geringe vor dem unbedingt Vornehmen (der „Untertan" vor dem Herrscher, der kleine Geist vor dem Genius, dem großen Denker oder Künstler, der Bängling dem Helden, der Hilflose dem Riesen gegenüber) hegt. Es ist verständlich, daß umgekehrt da, wo der Eindruck aufgekommen ist, daß die Gottheit für einen eintrete, „gnädig" sei und helfen wolle oder geholfen habe, der Mensch in Jubel und Dank ausbricht. Aber das mysterium fascinosum hat letztlich oder eigentlich ein anderes Gepräge.

Es ist anscheinend vorab da heimisch gewesen, wo die Sonne als die Gottheit galt, sie, die des Morgens das Dunkel verscheucht, die Wärme spendet, die Vegetation weckt, die Früchte reifen läßt. Als erbarmungslos sengende Glutquelle wird ja auch sie unheimlich und schrecklich; da wird der Gewittergott, Indra, der Freund, der Befreier, der Retter. Es ist die Religion der Veden, wo wir in poetischer Verfeinerung dem mysterium fascinosum an den „Göttern" in seiner schlichten Form wohl am unmittelbarsten gegenüberstehen. Die eigentliche, daß ich so sage: reine (bloße) Majestät der „Gottheit" begegnet uns in den Astral-(Planeten-)Religionen. In ihrer Stille und Ferne lösen die Gestirne des nächtlichen Himmels nur Ergebung, Unterwerfung aus: sie sind oder werden die eigentlichen Schicksalsgötter. Den Höhepunkt der „faszinierenden" Lieblichkeit, der „Wonnigkeit" der Gottheit sehen wir da, wo sie unmittelbar selbst, unmittelbar in ihrer Wesenheit die Freude des Frommen ist. Wir kommen hier zu dem Reize, dem „Zauber" der Mystik, der Kontemplation, gar Vision. Aus

den höheren edleren Naturreligionen ist der Pantheismus (Brahmanismus, Taoismus usw.) hervorgewachsen. Soweit er wirklich Religion ist (nicht bloße Philosophie), wirkt in ihm die Feierlichkeit, die Unvergleichlichkeit des Unendlichen auf das Gemüt; gegenüber dem drängenden Getriebe der Zeit und des Raumes, der „Welt" als des Ortes des Nichtigen und doch so Drückenden, befreit die innere Berührung mit dem „All-Einen", in dem alle die Einzelgeheimnisse gewissermaßen bewältigt werden durch das letzte Urgeheimnis. Sogar das kann aus dem „Universum", als in sich selbst der Allgewalt, der Seele entgegenleuchten, daß „auch" sie, die Seele, jedes Individuum, voll Majestät, voll feierlicher Schöne sei: so hat Schleiermacher es empfunden und deshalb in den „Reden" wie mit Engelszungen das canticum canticorum der Religion angestimmt. Aus dem Pantheismus ist in Indien die Mystik entwickelt. In Griechenland aus dem Dionysoskult. Aus der wilden Berauschung in seelischer Uebersteigerung der Empfindung für die Wonnen des vegetativen Naturlebens (zumal des Frühlings und Sommers) erwuchs der Eindruck, daß der ἐνθουσιασμός, das Eindringen in den Gott, das Einswerden mit ihm das Höchste, Seligste sei. Dem so erlebten mysterium fascinosum des Numen gegenüber entwickelte sich bei wachsender Kultur der vergeistigte „Mysterienkult", wo das „Erscheinen" des Gottes, die γνῶσις, das „Schauen" ihrer Wesenheit das Ziel war. Im Christentum wird vollends die „persönliche" Gemeinschaft mit Gott, mit Christus, das Höchste. „Wenn ich ihn nur habe, wenn er mein nur ist!" Aber für Luther ist und bleibt Gott trotz Christus ein Deus absconditus, was bei ihm heißt, daß Gottes Liebe voller Geheimnis ist, selbst das unlösbare, unergründbare, ewige Rätsel.

5. All dieses liest ein helles Auge dem Kultus ab. Man fasse den Gedanken von ihm nur weit genug, beachte nur den Reichtum seiner Formen und übe immer wieder Vergleichung. Man darf den Begriff nicht auf den der „Verrichtungen" beschränken. Schon die Andeutungen auf S. 111, Anm. gehen ja weiter. Aber ich meine, daß auch der willige Gehorsam gegen „Gottes Gebot" und das Gebet „im Kämmerlein" Kultus ist. Mehr als eine Reli-

gion kennt den „Altar im Herzen". Der Mystiker opfert auch. Das Wort „Kultus" ist glücklich gebildet, vollends unsere Uebersetzung: „Gottesdienst". In jeder Religion handelt es sich um „Pflege" der Gottheit, „Dienst" den man ihr leistet, von den rohesten Formen an einer „Sorge" für oder um sie, bis zu den feinsten, der „Hingabe" an sie oder um ihretwillen[1]). Die Schattierungen des Opfergedankens (Ernährung der Götter, geschuldeter Tribut an sie, möglichste Ehrung für sie, Besänftigung ihres Zorns, zuletzt persönliche Selbstentäußerung an sie: hieratische Prostitution, mystische „Versenkung", Martyrium, Hingabe des Eigenwillens u. a.) sind in jeder Religion voll der mannigfachsten Probleme — ihr Grundgedanke ist doch der gleiche. Alle Formen des Kultus erstreben oder verwirklichen Verbindung mit der Gottheit, sei es, daß man bei ihr Schutz sucht, sei es, daß sie besondere Güter gewähren soll, sei es, daß man um ihrer selbst willen nach Gemeinschaft mit ihr trachtet. Immer liegt zugrunde, daß sie die höchste Gewalt habe, daß man bei ihr in der Not, wenn überhaupt, noch

1) Das lateinische cultus soll etymologisch (Wurzel κελ: vgl. βουκόλος aber auch celsus) auf den Begriff des „Treibens", aber nicht nur des Antreibens, sondern auch des Hochtreibens (erhöhen) zurückgehen. Daß sich der Gedanke der „Pflege" daraus entwickelt hat (cultura, scl. „agri", dann alle Art sorgsamer Pflege, Steigerung des Lebens), ist ja klar. Ob dem Römer eine Empfindung nachblieb, daß es gelte, die Götter „anzutreiben", zu spornen, zur Erhörung, zur Erfüllung der Menschenwünsche willig zu machen, weiß ich nicht. Daß der Egoismus die Götter zu „gebrauchen" strebt, ist ja nirgends ein Zweifel, wir erleben es auch im Christentum alle Tage, daß man Gott nur als ein Mittel betrachtet und behandelt. Aber das ist nicht das Ganze, nicht das, was „die" Idee des Kultus konstituiert. Nie hat es ganz gefehlt an der schlichten Willigkeit, Gott zu geben, was ihm „zukomme", was zu fordern er ein Recht habe, was ihn freue. Man beachte, daß cultus auch nicht servitus ist. Im „Kultus" bezeugt sich immer auch „Freiwilligkeit." Gewiß steht überall auch er in Beziehung zur „Offenbarung". Die Gottheit hat selbst kund gegeben, daß sie so und nicht anders „Dienst" erwarte, „Pflege" heische, „erhöht" (gefeiert) sein wolle. So umwittert gerade den Kultus die Idee des Geheimnisses. Jeder „Gottesdienst" hat (sollte haben) Mysteriencharakter. Man beachte, daß gerade die Einzelheiten des Kultus, die „Formen" (zumal die nicht mehr begriffenen) für „geoffenbart", für „heilig", geheimnisvoll bedeutsam gelten.

Rettung finde, daß sie reich sei, daß ihre „Gnade" das höchste Gut, ihr Leben das „wahre", das selige Leben sei. Man ruft sie herbei, fleht sie an, preist sie, offenbart sich ihr, beichtet ihr, bittet um Vergebung und Huldgewährung, Herzulassung zum Verkehr mit ihr, Gewährung von Vertrauen, Umformung in ihr Wesen, Aufnahme in ihr „Reich". Der Kultus ergibt unzweideutig auf jeder geistigen Stufe, daß die Religion ein praktisches Anliegen bedeutet. Auch der Mystiker, selbst der Quietist ist „interessiert" an Gott. Wenige Religionen, wo die Götter nur gefürchtet werden (z. B. im Schamanismus), wo man sich gerade vor ihnen retten möchte. Aber ein Moment von Düsterheit in ihrem Gotte kennt fast jede Religion, und jede kennt auch die spezifische Angst vor dem verletzten Gotte. Auch noch im Christentum ist die Furcht vor Gott und seinem „Gericht" die letzte. Denn die Gottheit ist in ihrem Bezirke, in der „Welt", die der homo religiosus „kennt", das Letzte, das davon er, recht erwogen, zu Gedeih und Verderb „schlechthin abhängt." Für die Frömmigkeit ist Gott stets, in den Religionen, die das „All" kennen, vollends in jeder Weise „der" Horizont. Und doch ist er höchstens im Pantheismus, der immer einen Einschlag von Philosophie hat, metaphysisch „gesichert". Auch und gerade im Christentum ist er eine bloße Positivität!

Aber der Gedanke von Gott als Mysterium birgt noch ein Moment, das Otto nicht bemerkt hat, geschweige daß Scholz dafür ein Auge gehabt, der dem Kultus am allerwenigsten aufgeachtet hat. Denn was ich im Sinne habe, liegt zutiefst allem Kultus zugrunde und wird völlig nur in ihm — wenn er „lebendig" ist — erkennbar. Das eigentliche Geheimnis an Gott ist die Unberechenbarkeit und vor allem Unergründlichkeit seines Tuns. Nicht die überraschende „Tatsächlichkeit" seines Daseins, nicht (in höheren Religionen) die Undurchsichtigkeit, weil Unvergleichlichkeit, Weltentnommenheit (Schreckbarkeit, Wonnigkeit) seines „Wesens", seiner Art zu „sein", vielmehr die Unbelauschbarkeit, die Unnachahmbarkeit seiner Verfahrungsweisen, die Unbegreiflichkeit seiner Werke (seiner Mittel zu helfen, seiner Weise sich durchzusetzen), die Einzigartigkeit, Unersetzbarkeit gerade „seiner" Güter, der bei

ihm, nur bei ihm zu erlangenden Gaben, sie ist das Geheimnis an seinem Gotte, das der Fromme vor Augen oder im Herzen hat. Dieses Geheimnis ist es, das ihn als solchen je nachdem beglückt oder nur durchschauert, ihn dankbar und willig macht, oder auch ungeduldig, verzagt, aufsässig, jedenfalls ihn mit dem Gefühle erfüllt, ohne seinen Gott „nichts", vielleicht gerade auch etwas ganz Kleines nicht zu können. Selbst Ottos Religionsphilosophie ist noch zu sehr szientifisch oder abstrakt empfindungsmäßig orientiert, so daß sie den durch und durch praktischen Gehalt des „Gottesmysteriums" nicht ganz sieht. Der letzte Grund, weshalb der denkende Christ, solange sein Glaube frei und froh ist, die Philosophie (die Metaphysik) ihren Weg kühl für sich gehen läßt, ist nicht, daß er immer wieder ihre Unfähigkeit, wirklich seinen Gottesgedanken „herzuleiten" oder zu rechtfertigen, bemerkt (jeder Philosoph macht da Abstriche — es ist nicht zufällig, daß Scholz höchstens den „akosmistischen" Gott der „Mystik" zu vertreten bzw. gelten zu lassen wagt!), sondern daß ihm auch ein „Gottesbeweis" nicht das böte (eher das störte), was er an seinem Gotte zu „haben" — sage ich: meint! Denn jeder homo religiosus hat das Bewußtsein, seinen Gott praktisch nicht entbehren, weil nicht nachahmen oder auch nicht abwehren zu können. Da liegt ihm das selig-schreckhafte Geheimnis der Gottheit im Leben! Man nenne das meinetwegen vom philosophischen Standpunkt aus die Inferiorität der Religion, selbst des Christentums! Das Erste, was zwischen Philosophie und Theologie beglichen werden muß, ist die Frage nach dem, was Religion, auch das Christentum als solche, ist und will. Das weitere findet sich. Wir müssen es bis auf weiteres in den Kauf nehmen, wenn auch unsere Religion als „menschliches, allzu menschliches" Anliegen, „Interessenanliegen", erscheint. Ich werde es noch zu klären wissen, daß zu solch „vornehmem" Achselzucken im Angesichte des Evangeliums einem der Mut vergeht.

Im Augenblick beweise ich noch kurz, was ich über den praktischen Charakter des Gottesgeheimnisses behaupte. Mit ihm hängt weithin das Sterben der Religionen zusammen.

Ich entsinne mich noch, welchen Eindruck es mir machte, als

ich vor Jahren bei Max Müller (ich denke, es war in seinem Werke „Natürliche Religion", 1890 — ich habe es nicht zur Hand) las, Reisende hätten in Australien „Primitive" getroffen, die behaupteten keinen Gott zu haben, bei näherem Befragen aber gesagt hätten, das wüßten sie wohl, daß ihre Vorfahren solch ein Wesen gekannt hätten, sie hätten aber gesagt, dieser Gott sei gestorben oder vielleicht auch bloß alt und schwach geworden, denn er „könne nichts mehr", „mache nichts mehr". In der Tat alle Religion stirbt, wenn der Gott „versagt", immer wieder enttäuscht. — Dasselbe ist der Fall, wenn das, was der Gott oder die Götter einer Religion geboten, im Laufe des Lebens, bei Fortschritt der Kultur oder nur der Eigenentwicklung einer Person seinen Reiz verliert, in dieser Beziehung überboten wird durch neue Werte, äußerer oder innerer Art, die mit dem Gotte, von dem man allein weiß oder dem man „angestammt" war, nicht in Verbindung zu bringen sind. Auch dann sinken von dem Geheimnisse des Gottes die Schleier, in jenem ersteren Falle in bezug auf seine Kraft, vielleicht nur seine Anteilnahme, oder (doch das wird dabei fast wie das gleichgültigste angesehen) sein Dasein, in diesem zweiten in bezug auf sein Interesse: man „durchschaut" seine Belanglosigkeit! Wer begriffen hat (zu haben meint), daß ihm Gott nichts mehr bedeute, wird gegen ihn gleichgültig: etwaige weitere Anteilnahme am Kult, am „Gottesdienst" wird inhaltsleerer Brauch, vielleicht Ehrung sozialer Sitte. — Noch ein dritter Fall kommt in Betracht, der historisch bedeutsamste. Im Verfolg der Kulturentwicklung hat der Mensch weithin gemerkt, daß, was er von der Gottheit erbat und nur durch sie erlangen zu können glaubte, auch anders, sicherer, durch Arbeit und Klugheit oder Beihilfe von Menschen erreicht wird, ja daß die vermeinte „Gotteskraft" Weltzubehör, „Naturelement" sei. Alle bloße Naturreligion stirbt an der Naturwissenschaft, an der wachsenden Weltkenntnis, bzw. an der sich entwickelnden Kultur und Technik. Vielleicht wandelt sie sich in Pantheismus oder Mystik, die freilich beide in ihrer Weise bei denen, die sich darin zu befriedigen wissen, deren Gemüt sich in ihnen beglückt, unerschüttert bleiben kön-

nen[1]). Hier und da gestaltet sich der Gottesgedanke zum Schicksalsgedanken. Er fragt sich, ob die „wahre" Religion, das Christentum, imstande ist, der Wissenschaft, der Kultur und Technik, der Umprägung zu Pantheismus und Mystik, auch der Schicksalsidee zu trotzen. Ob wir all dem trotzen sollen, dürfen? Ob unser Gott in seinem Dasein und Tun bleibt „in einem Lichte, da niemand zukommen kann"? Und ob er doch für „offenbar" gelten muß? —

Man trifft Religion so weithin in der Vergangenheit und zumal auch immer so sicher bei genauerer Beobachtung noch vorhandener Primitiver, daß es eine gemeine Rede ist, sie sei eine allgemein-menschliche Erscheinung. T. K. Oesterreich (oben S. 121, Anm. 2) bietet S. 107 die Notiz, der „Haupterforscher" der Orang-Kubu auf Sumatra spreche diesen, welche die „primitivste bisher bekannte Kulturstufe darstellen", jede Spur von Religion ab — wohl zu Unrecht, fügte er hinzu. Sicher scheint mir zweierlei, einmal daß auf irgendeiner Entwicklungsstufe des Menschengeistes sich ein Gottesglaube überall einstellt, sodann aber, daß dieses „überall" nur vorläufigen Charakter hat, denn daß immer wieder Religionen untergegangen sind, ist kein Zweifel. Daß man von einem „religiösen Trieb" der Menschen zu sprechen habe, ist mindestens unsicher. Was man gemeinhin als solchen sich vorstellt und „metaphysischen Grundtrieb", „angeborenen Sinn für das Unendliche", „unbewußte Einstellung auf das Unbedingte", „Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen" usw. nennt, kann man m. E. nur konstatieren als einen Denktrieb, der sich nie beruhigt, und eine Reizbarkeit des Gefühls, die keine (geistige) Grenze hat. Die Ahnungen, Endlosigkeiten, Unfertigkeiten oder Ruhelosigkeiten in der menschlichen Seele, in dem zur „Selbstverwirklichung drängenden Geiste", der „Vernunft", zwingen Gott nicht herbei und lassen jedem Zweifel, ob es eine andere Wirklichkeit gebe, als welche „Welt" heißen müsse, Raum. Der Religion ist immer die Gewißheit (die nichts „beweist"!) eigen, daß sich solche andere Wirklichkeit wie (oder als) eine Offenbarung „aufgedrängt" habe. Nur daß wir Menschen

1) Scholz hat mit dem, was er darüber ausführt, recht. Der „akosmistische" Gott wird natürlich von der Naturwissenschaft nicht erreicht. Da nur eigentümlich hochgeartete Menschen ihn „erleben", kann man nicht gut mit Scholz über ihn streiten. Es gibt so viele Formen der „Mystik", daß ich nicht daran denken kann, mich hier anders als gelegentlich über sie zu äußern. Ich werde hernach es noch streifen, was dem evangelischen Christen Mystik sein kann. Vgl. etwa W. Koepp, Mystik, Gotteserlebnis und Protestantismus, 1913; auch Delekat, Was ist Mystik? in dieser Zeitschrift 1921; zumal Heiler, Das Gebet.

des 20. Jahrhunderts sehen, daß was in der Geschichte, in den „Religionen" als Offenbarung einer Ueberwelt hingenommen, empfunden worden, tausendfältig nur ein Eindruck war von noch nicht begriffenen, bei dem Kulturstande der Menschen, um die es sich handelt, noch undeutbaren, seither durchaus geklärten natürlichen „Welt"-(Seelen-) Geschehnissen. Ueberall sehen wir die Phantasie geschäftig. Ueberall spielen die Träume eine Rolle. Ueberall das Hoffen, das sich an den Glückszufall hängt, die Angst, die das Unheimliche fixiert. Das Ungewöhnliche wird noch heute vielen alsbald zum Anstoß für die Gewißheit, auf was anderes als Weltmäßiges zutreffen. Wo einer nicht lebt und webt in der Idee der Gesetzlichkeit der Natur des Weltgeschehens, hat das „Wunder" es leicht, glaubhaft zu werden. Im Laufe der Kultur, der Ausreifung des seelischen Lebens, unter Mithilfe aller möglichen „Methoden", entwickeln sich die Religionen in sich selbst. Je weiter der „Welthorizont" wird, je verschiedener werden die Götter, großartiger, geistiger, sittlicher. Und immer mannigfaltiger, teils wirrer, künstlicher, teils schlichter, reiner werden die Kulte, die Arten und Formen des Götter-(Gottes)dienstes [1]).

---

1) Hier ein Wort zur Einlösung eines S. 113 gegebenen Versprechens. Nicht jede Art von Betätigung den Göttern oder der Gottheit gegenüber ist Kultus. Man muß zwischen ihm und der „Zauberei" einen scharfen Strich machen. Wo immer der Magier, der Beschwörer am Werke ist, handelt es sich — wenn überhaupt um ein Tun mit Bezug auf einen Gott (und nicht etwa bloß das „Mana") — um eine „Bezwingung" des Numen. Da ist nicht dieses, sondern der Zauberer die „oberste Gewalt!" Im einzelnen mag das Orakelgeben, die Haruspizin, Astrologie u. dgl. (was alles unter kultischen Formen geübt wurde) nahe genug an Zauberei (zuletzt Schwindelei) herangetreten sein, im Prinzip ist das doch nicht solche. Zwar gilt dem wirklich Frommen sein Gott für „frei", unberechenbar. Aber er „kann" ja kundtun, wozu er sich entschlossen oder was er tun „werde". Nur alles „Methodische" des etwaigen priesterlichen (prophetischen) „Tuns" ist verdächtig an Zauberei zu grenzen. — Schwer zu beurteilen sind Uebungen wie etwa der römische Kaiserkult. Die Imperatoren galten dabei doch nicht für dei (oder doch noch nicht: nach dem Tode wurden sie erst „versetzt" unter diese); so waren sie höchstens Symbolisationen einer (der obersten?) Gottheit. Auch im Orient, wo der Herrscher-(κύριος-)Kult eigentlich heimisch, altherkömmlich war, bleibt weithin unklar, ob der König für eine wirkliche Inkarnation oder bloße Symbolisation galt. Alle Art von Staatskulten hat Merkmale von „Uneigentlichkeit". Möglich, daß die ganze Vorstellung von Inkarnationen der Gottheit ursprünglich eine Sublimierung der Vorstellung vom „Zauberer" (der wie ein Gott empfunden wurde) gewesen. Wie umgekehrt gewisse Formen der Mystik Rückkehr zur Manavorstellung sind, natürlich auch in sublimierter, vergeistig-

Das bedeutsamste Moment an den Religionen ist, daß sie alle in ihrer Weise auf „Offenbarung" zu beruhen „gewiß" sind. Immer weiß der homo religiosus sich ergriffen, nicht unter mechanischem Zwange gottgläubig zu sein, und doch nicht bloß durch sich selbst, nicht durch sein Denken, seine Phantasie veranlaßt zu werden, gerade den Gott anzuerkennen, den er anerkennt; er weiß sich frei, sich Gott zu versagen, nicht, ihn zu bestreiten. Im Kult bewährt er beides. Es handelt sich in diesem für ihn um ein Sollen, ein Nichtumhinkönnen und doch ein „Wollen". (Was der Prophet im Unterschiede vom „bloßen" homo religiosus von einem „Gott" erlebt, ist nur potenzierte Form der gemeinen Erfahrung von solchem). In der Geschichte der Religionen ist ja zum Teil direkter Zusammenhang. Zum Teil handelt es sich um je und je emporsteigendes Neuland. Es ist nicht unrichtig zu sagen, wie der Mensch, so sein Gott. Empirisches Urteil kann kaum anders. Aber christlich-religiöses Urteil darf dahin gehen, daß der „wahre Gott" überall in der Geschichte wirke, in und kraft der Religionen die Menschen in Unruhe erhalten habe (cor nostrum est inquietum donec requiescat in te), daß er allenthalben gesucht habe, „verständlich" zu werden (dabei auch hin und her überraschend wahres Ahnen in großen oder auch nur reinen Geistern geweckt habe). Will man in diesem Sinn „alle" Religion mit ihm in Verbindung bringen und so eine Einheitsgeschichte „der Religion" behaupten, so wende ich nichts ein. Nur daß man dann doch nicht etwa aus der Geschichte der Religion einen inhaltlich einheitlichen „intentionalen Charakter", daß ich so sage: herausdestillieren kann. Und es ist Glaube, daß der eine wirkliche, wahre Gott οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν A. G. 14, 17. Im einzelnen ist ja natürlich unmeßbar, wo in religiösen Zeugnissen, Lobpreisungen, Demuts-, Dankbarkeits- usw. Kundgebungen an eine Gottheit „Gott" erlebt gewesen. Historischer Sinn bemerkt die Amalgame. Nicht wie von selbst oder mit Vernunftnotwendigkeit ist zuletzt die Wahrheit hervorgetreten[1]). Als die Zeit erfüllet war, ist doch sensu singulari „die" Offenbarung Gottes geschehen.

---

ter Form. Wo sie nichts ist als „Urvergessen" kraft Untergehens im „Ewig-Unbewußten", ist sie kaum noch Ersatzreligion (allenfalls Religionsersatz).

1) Ich kenne die Ergießungen „frommer Seelen" aus allerlei Volk natürlich gut genug, um zu wissen, wie ähnlich sie klingen, wie hohe, mächtige, selige, ernste Töne man auf den Höhen allenthalben trifft. Und ich weiß mich auch durchaus einzufühlen, so daß ich mich an indischen Hymnen und Gebeten oder griechischen usw. Seelenergüssen (eines Plotin) erwärmen, ja erbauen kann. Aber ich bin und bleibe auch immer in historischer Stimmung, und sie ergibt das auch nötige nüchterne Distanzgefühl. Selbst einem uns so ans Herz gewachsenen Psalm wie dem 23. gegenüber: wir legen unsere Idee hinein, wenn wir das „finstere Tal" da auf den Tod

deuten; dem israelitischen Sänger liegt der Gedanke an ihn nach dem ganzen Tenor des Psalms völlig fern, er denkt an irgendein unheimliches Tal, hatte vielleicht nur zu oft ein solches in seiner Nähe (eines darin Gespenster hausten) zu passieren, in nächtlicher Stunde. — Was mich am ehesten geneigt machen könnte, einen immanent einheitlichen Sachcharakter, eine gemeinsame „Intention" aller Religion und ein psychisches Apriori anzuerkennen, ist die Art der nie wegzubringenden Offenbarungsempfindung darin. Das Gefühl für Geheimnisse im Dasein (zuletzt, in den Kulturreligionen, für „das" Weltgeheimnis, im Pantheismus das Geheimnis nicht jenseits, sondern „an" der Welt selbst als wissenschaftlich deutbar gewordener, im Gedanken vom Naturgesetz, daß ich so sage, geistig gebändigter Natur: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist"!) führt nicht an sich schon oder notwendig zur Religion. Denn an jedes Geheimnis gewöhnt sich die Seele, und es schreckt nur vorübergehend, weckt auch bald nicht sowohl Andacht, als Neugier und, ja auch! Mut. Erst die spezifische Erfahrung an der Gottheit schafft den Kultus, das „besondere" Verhalten. Aber eben er hält dann überall den Eindruck des Frommen fest, an der Gottheit etwas, das sich nicht konstruieren, nur als „Tatsache" feststellen lasse, vor sich zu haben! Und etwas Personhaftes! Der Fromme empfindet sein Gebet nie als Monolog, gar einen solchen über sich selbst, oder über eine „Idee", die ihn bewege. Daß „der Mensch" Geheimnisse spürte, ist begreiflich, daß er Mächte über „seine" Welt entdeckte, nicht minder. Aber daß der Eindruck bleibt, sich in zahllosen Formen „dem Menschen" erneuert und steigert, da auf „Enthüllung" von etwas irgendwie willentlich bedingtem, „wie eine Person" ihn anblickenden zustoßen, das ist das eigentliche Rätsel der Religion. Es ist der Kultus, der dieses Rätsel immer dem Forscher wieder nahe bringt. Im Kultus ist in der Absicht alles „personalistisch"; Anrufung, Bitte, Dank, Lob (Schmeichelei), Klage (Vorwurf), Auszeichnung, Versprechen, Gehorsam, Geschenk, kurz jede Art von Verhalten wie von Person zu Person eignet ihm; er ist stets „Verkehr", aber freilich wie zwischen unbedingt Nachgeordneten mit einem „Herrn", dazu einem der genommen sein will „wie er ist" (mild, grausam, launisch usw.). Wo die Religion nicht mit Zauberei verworren, nicht durch Philosophie beirrt ist, lebt sie im „Persönlichen". Nicht zufällig, daß die Rede, das „Wort", der Gottheit in den Religionen solche Rolle spielt! Gibt es für die Religionen eine intentionale Einheit, entsprechend auf seiten „des" Menschen ein Apriori, so ist letzteres das Gemüt. Für diese Provinz der Seele hat die Philosophie, die Wissenschaft bisher noch kaum ein Auge gehabt. Nicht mal der Sprachgebrauch ist gesichtet. Mir ist es das Ver-

III.

Erleben des wahren Gottes auf Grund von Glauben.

Ich stehe auf der Schwelle zur abschließenden Erörterung, die mein Thema verlangt. Man beachte, daß dieses nicht lautet „Gott erleben oder an Gott glauben", sondern an Stelle des „oder" ein „und" bietet. So zeigt die Ueberschrift auch kein Fragezeichen. Und doch wird man eine latente Frage, das „oder" darin, nicht verkennen. Mir hat — zumal bei meinem Vortrag — in der Tat dieses mit im Sinn gelegen. Denn ich gedenke der Gegenwartssituation und habe mein Thema nicht als ein allgemein oder zeitlos wissenschaftliches vor Augen, sondern als eins, das zur Zeit „wertbetont" ist. Doch muß ich nun sofort sagen, daß ich nicht daran denke, all dem wirren Gestammel unserer modernen „Gottsucher" die Ehre anzutun, es so todernst zu nehmen, wie es sich gibt. Man sieht, zumal bei den Dichtern, gar zu oft die Pose, die im Spiegel einstudierte Miene. Nomina sunt odiosa — ich beabsichtige nicht irgend jemand einzeln zu kränken (und kenne ja auch unter diesen Dichtern Männer, die durchaus ernst zu nehmen sind und einem

---

ständnis für den Willen sich als „Person" zu erschließen, darum die Fähigkeit „entgegenzukommen", auch sich anzugleichen.

Man denke nicht, daß ich bei meiner Bewertung des Kultus die Mythen und Dogmen, die in der Religionsgeschichte auftreten, übersehe. Selbstverständlich sind sie auch lehrreich. Aber sie haben nicht die Bedeutung, das „Wesen" der Religion unmittelbar zu zeigen. Das tut nur der Kultus. Erst an diesem erkennt man, daß und in welch spezifischem Sinn die Religion ein „Verhalten", eine Praxis ist; er ist der Pulsschlag der Religionen. In den Mythen waltet zudem so selbständig die Poesie, in den Dogmen die Wissenschaft (Philosophie) mit, daß sie beide der Religionsforschung nur getrübte Quellen bieten. Für die Entfaltung von „Weltanschauung" auf Grund von Religion sind (Mythen und) Dogmen von Belang. Aber die Religion selbst ist auch solchen, die keine Weltanschauung haben, zu eigen. Ja solche sind gegebenenfalls eher geeignet, eine Offenbarung wahrzunehmen, als die „Denker" (Matth. 11, 25). — Sehr zu beachten ist, wie die Offenbarungen Bedürfnisse wecken. Es ist nicht an dem, daß sie nur Projektionen vorhandener Begehrungen darstellten (Feuerbach). Doch da mache ich Halt, weil ich konkret (als Historiker) ja hier darauf nicht eingehen kann.

Freund werden können)[1]). Ein späterer Geschichtsschreiber wird den Weizen von der Spreu in diesem z. B. vielfach noch jungen Geschlechte zu unterscheiden wissen und dabei den Taumelgeist in ihm bzw. der geistigen Erstlingsgeneration des 20. Jahrhunderts (denn um diese handelt es sich mehr oder weniger als ganze, nicht bloß das Geschlecht seit Kriegsbeginn, gar Kriegsschluß!) auch verstehend würdigen lehren: noch kann das niemand mit zulänglichen Mitteln, denn noch stehen wir alle mitten in der Brandung des seelischen Lebens, die vollends der Weltkrieg und Deutschlands Jammer erzeugt hat.

A. Es mag genügen, einige Typen überlegten, deshalb für den Beobachter der Gegenwart greifbaren, prüfbaren Gottsuchens herauszustellen und im Blicke auf sie anzudeuten, was ich meine zur Sache sagen zu können.

Da tritt uns fast als die Grundtendenz alles modernen Denkens und Deutens, alles zusammenfassenden „Verstehens" die Aufmerksamkeit nicht mehr auf die isolierte Vernunft, d. h. auf ihre Kraft und ihre Formen als Funktion entgegen, sei es so, daß diese der „Kritik" unterzogen wird um sicher auch ihrer Grenzen bewußt zu werden, sei es so, daß sie in Uebung der „Spekulation" einfach praktisch ausgeübt, genießend erprobt wird, das Aufachten vielmehr auf den Boden, auf dem doch auch die Vernunft da ist, auf das, was überhaupt das „Leben" sei. Es mußte einmal dahin kommen. Die Sezierarbeit, die Kant mit unvergleichlicher Feinheit und Umsicht, einer Schärfe übte, die wohltut, auch wo sie wehtut, die Klarheit verbreitete und damit eine Selbstgewißheit des Denkens innerhalb der ihm „zustehenden" Sphäre sicherte, wie sie stärker gar nicht empfunden werden kann, die Konstruktionsarbeit, die auf der andern Seite am kühnsten und umfassendsten Hegel ausführte, eine Arbeit, die durch ihren Mut mit sich fortriß und mit ihrer Weite und Größe den ästhetischen Sinn für sich gewann, vor allem auch

1) Vgl. etwa K. Pinthus, Zur jüngsten Dichtung, 1916; H. Bahr, Expressionismus, 1920; H. Leisegang, Die Religion im Weltanschauungskampfe der Gegenwart, 1922, A. F. Stolzenburg, Romantik einst und jetzt, Christl. Welt, 1922, Nr. 40/41 und 42/43.

die Freude am Schaffen, am Produzieren lebendig machte, diese zweierlei grundverschiedene, oft feindselig sich begegnende, jede an sich große „Art" von Letztforschung (Philosophie), konnte nicht das Ende aller Wege dieser Forschung sein. Und sie erscheint z. B. wie überhöht, in ihrer gegensätzlichen Einseitigkeit „endlich" überwunden, ohne daß man sie einfach abzutun brauchte! Nur daß die neue Bewegung noch nicht ihren Kant und Hegel, wie es nötig wäre in Einem, gefunden hat! Wir Theologen bzw. die Religionsforschung hatten dabei einen Vorsprung, denn Schleiermacher hat ja schon den genialen Griff ins Leben gewagt in der Weise, wie er in den „Reden" verständlich zu machen suchte, was Religion sei. Neben ihm, und freilich viel allgemeiner als er, hat Goethe denselben Griff ins Menschentum, in die „Natur", in das „All" getan. Man kann die Vorboten solcher Beachtung des Lebens, zumal auch des „Erlebens", um von Gott richtig zu reden, seit dem 17. Jahrhundert feststellen. Der Pietismus ist in enger Form ein Vertreter solcher Theologie (zumal solcher Christologie). In der Philosophie regt sich seit F. H. Jacobi, Schelling, dann Schopenhauer und besonders Nietzsche, der neue Geist, wenn auch noch nicht mit klarem Programm. Der eigentliche Systematiker der Philosophie des „Lebens" ist der Franzose Bergson[1]). Er geht jedoch zu einseitig von dem Leben in der „Natur", der naturwissenschaftlichen Biologie aus. So gehören als Ergänzung zu ihm ein Dilthey und Simmel, die an der „Geschichte" zu verstehen trachteten, was Leben sei und wie der Gedanke von ihm die Philosophie, d. h. die „Weltanschauung" zu bestimmen habe. In diesen Zusammenhang gehört auch Husserl mit seiner Philosophie der Phänomenologie und seiner Methodisierung der „Wesensschau"[2]).

1) Siehe zu ihm K. Bornhausen, Die Philosophie Henri Bergsons und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff, in dieser Zeitschrift, 1910, S. 39—77. Ferner R. Kroner, Henri Bergson, Logos, Internat. Ztschr. f. Philos. d. Kultur I, 1910, S. 125—150. E. Ott, H. Bergson, der Philosoph moderner Religion (Aus Natur und Geisteswelt, 480. Bändchen), 1914; allzu enthusiastisch. (Bergson ist von Schelling beeinflußt).

2) Für eine Uebersicht über die Entwicklung und den Stand dieser

Dieses Stichwort kann uns daran erinnern, daß wir Theologen gerade auch durch Schleiermacher uns längst hätten ermutigt sehen können und sollen, das Schauen („Anschauung"), die Intuition als Ergänzung zum Denken, Wollen, Fühlen bei dem Eindringen in die Tiefen dessen, was Religion geschichtlich war und ist, und worin oder wodurch sie zur „Wahrheit" gelangt ist, diese auch allein durchsetzen und behaupten wird, zu berücksichtigen. Indes ist es gerade auch Schleiermacher (der spätere), durch den die einseitige Berücksichtigung des „Gefühls" für das Verständnis der Religion und die Ergründung bzw. Innewerdung des Gottesgeheimnisses, zu Nutz und

---

modernen Richtung in der Philosophie siehe H. Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, 1920, § 22. Neuestens: E. Troeltsch, Die Revolution in der Wissenschaft; in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung usw. 45. Jahrgang 1921, S. 1001—1030. Hier wird kurz dargelegt, wie allseitig eingreifend die neue Parole gewirkt hat, zumal auch in der Pädagogik („Die George-Schule") und in der Stimmung der letzten Kulturperiode gegenüber, besonders zur Neubelebung der Mystik („Verlag Diederichs", „Die Neukatholiken" [Scheler]). Schade, daß der Aufsatz nicht eingehender ist; er ist, auch neben dem Rickertschen Buche, recht interessant. Daß und wie die Lebensphilosophie hilft, den Großen (Goethe, Shakespeare, Dante usw.) tieferes, völligeres Verständnis zu schaffen, ist sehr zu beachten. Wir stehen deutlich weithin in einer Neubelebung der Romantik. In der Kunst (zumal auch der Malerei) war der Impressionismus, mehr noch der Expressionismus die Erscheinung des Trachtens nach „Unmittelbarkeit" und des dazu gehörigen unbedingten Subjektivismus. In der „Sturm- und Drangperiode" des 18. Jahrhunderts hat der individuelle Seelendrang nicht solche Orgien gefeiert, als im Expressionismus. Oft gilt nur: je regelloser, je widersprüchlicher, um so besser! In der Wissenschaft glimmt vorerst noch der Haß gegen das Spezialistentum, doch träumt man schon von einer Erneuerung aus dem „Ganzen", dem Vollen. „Historismus" und Technik (Maschinentum, aber auch „Exaktheit!") erscheinen wie die Feinde, wie Kleinkram und Seelenhemmung. Allenthalben ist Freiheit, Einleben, Ausleben eine Parole, auch sozial. Man möchte die „tausend Kamelslasten" der Vergangenheit, dessen, was „tot" ist, „doch nicht wiederkehrt", endlich abschütteln, wirklich das „Leben", die Gegenwart „erleben", allenfalls der Zukunft vorarbeiten. — Es regt sich doch auch wieder ein Verlangen nach Autorität (Klassizität, „Halt": Katholizismus; Antike)!

Schaden der Sache, in Theologie und Philosophie, sich eingebürgert hat. Immerhin ist die Hochhaltung des Gefühls (der „Einfühlung": „wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdets nicht erjagen", Goethe) mindestens seit etwa dem Beginn des 20. Jahrhunderts überholt, nicht mit Absicht verdrängt, aber (wie man meint) zum eigentlichen Ziele fortentwickelt worden durch das Verlangen des „Erlebens". Nie vielleicht hat eine Zeit sich so berauscht an wirklichen oder vermeinten, echten, d. h. ungemachten, durch „Tatsachen" hervorgebrachten, uns verbürgten, oder auch suggerierten, verworrenen, ungeprüften Erlebnissen (Sensationen), als unsere. Erst ganz neuerdings beginnt die Kritik sich auch da zu regen und nüchternen Erwägungen Raum zu schaffen. Mir liegt solche in bezug auf den Gedanken von Gott am Herzen.

Die Darlegungen in den beiden ersten Teilen ergeben 1. daß von der Religion mindestens vorerst nicht als einer Sacheinheit zu reden ist, sondern daß bei der Tatsache von Religionen eingesetzt werden muß, so zwar, daß psychologisch analog begründete Funktionen oder auch Bewußtseinsphänomene anerkannt werden, die einen historischen Komplex bilden. Das „Genus", das der Beobachter der geistigen Betätigungen und Entwicklungen der Menschen als Religion zusammenfaßt, hat im rein psychologischen Sinn die gleiche „Wurzel", so doch daß dasjenige Wirkliche, das der Religion als Boden dient, ihr Humus, um mich so auszudrücken, eine differenzierte Vielheit von Elementen zeigt. Es hängt von psychischen Prädispositionen ab, wo die Grenze der „Welt", d. h. der Empfindung oder des Bewußtseins naturhafter Kräfte, für einen Menschen liegt, und wo umgekehrt der Eindruck „transzendenter", gar „letzter", höchster Macht über Mensch und Welt für den einzelnen oder historische Gruppen (in der Kultur, die sicher überwiegend unter — meist vergessener — ursprünglicher Einwirkung eines „überragenden", suggestiv wirkenden Einzelnen stehen), auftritt. Man braucht noch in der Gegenwart bloß darauf zu achten, wie die Enthüllung „okkulter" Kräfte, die Steinersche Anthroposophie aufgenommen wird. Bei ehrlichen Leuten bildet sich da „Religion", echte Religion — fragt sich nur, ob solche, die auf allgemeine Geltung Anspruch hätte, von der wir andern letztlich urteilen müßten,

sie sei haltbar, gar „die wahre". — 2. Ganz entsprechend ist die Eigentümlichkeit jeder Religion, „gewiß" zu sein, daß sie auf einer Offenbarung ruhe, auf einem Erlebnis, das die betreffende Gottheit enthüllt, ihre Macht, ihr Recht auf Ehrung, ihre Zugänglichkeit für den Hilfesuchenden, in der „Welt" sich fürchtenden, vergeblich hoffenden Menschen, oft genug gerade auch ihre eigene Schrecklichkeit, überwältigend dargetan habe. Wie eine Mahnung, die Religion nicht voreilig philosophisch zu rechtfertigen, gar als Vernunftphänomen „notwendiger Art" zu konstruieren oder demonstrieren, tritt dem Forscher, der sich zunächst nur bemüht, sie richtig und allseitig zu beobachten, die tatsächliche Sprödigkeit einer jeden gegen abstrakte „Beweise" für die Wirklichkeit ihres Gottes entgegen. Die Religionen, die homines religiosi wissen, daß ihr Gott für sie den Charakter bloßer „Tatsächlichkeit" hat, ja für sie in seinem Wesen bedroht wäre, wenn er gedanklich „hergeleitet", gar letztlich ihnen wie eine „Selbstverständlichkeit" dargetan würde. Der Gott verliert für sie in dem Augenblick, wo er szientifisch gesichert wird, seine Eigenart, wird für sie zu einem Weltelement. Um nicht mißverstanden zu werden, füge ich hinzu: all das bedeutet nicht etwa, daß die Religion irgendwo ein Interesse daran zeige, für „vernunftlos", vernunftwidrig, Unsinn zu gelten! Ist sie da, wo die geistige Höhe des homo religiosus überhaupt die „Vernunft" in Rechnung zu ziehen gestattet, wo ihm selbst ein Bedürfnis ist, sich überall als „Vernunftwesen" zu wissen und zu betätigen, nicht einfacher Vernunftfaktor bzw. erzwingbare Vernunftfunktion, so ist sie ihm doch nur der „Vernunft" scl. als νοῦς (Phil. 4, 7) überlegen. Das will sagen: sie spottet fast wie mit Mutwillen des Verstandes, der ratio. In der Gegenwart, bei religiösen Erlebnisphilosophen ist die Rede gemein geworden, daß die Religion, das Gotteserlebnis „irrational" sei. Aber das darf nicht heißen, dieses Erlebnis sei geistig unkontrollierbar. In das Bewußtsein des Menschen, der doch sein Wesensmerkmal an der „Vernunft" hat, muß „Gott" als solcher eintreten, sonst ist er für Menschen nicht vorhanden. Doch was das Richtige an dem Gedanken der „I

rationalität", zumal in der Gewißheit vom wahren Gotte ist, kann hier noch nicht gezeigt werden [1]).

Wenn ich soeben sagte, Gott müsse als solcher in das Bewußtsein eintreten, so stehen wir vor der Frage, ob und wie er geistig erlebt werde. Und da sehe ich nun bei den Religionsforschern oder Gottsuchern der Gegenwart zwei Wege sich scheiden, ohne daß die Frage nach dem richtigen Weg ausreichend erwogen würde. Am liebsten würde ich ohne Namennennung diskutieren, denn die einzelnen Forscher haben außer ihrer absichtlichen Methode oft noch Nebenstränge, unbewußte Schleichwege ihrer Gedankenbildung. Ich formuliere zwei Fragen: 1. Was heißt Gott erleben? und 2. Was heißt Gott erleben?

Die Mehrzahl der Mitarbeiter hält es für richtig, den Begriff von Gott vorerst so unbestimmt wie möglich zu halten. Das ist die Folge der Unklarheit, die in dem Begriff „der" Religion sich so wundersam zäh konserviert; Schleiermacher (den ich als Historiker wahrhaftig ehre und als einen der ganz Großen am liebsten nur ehrte, wenn er nicht noch zu sehr blind geehrt würde) ist da der Ideenführer. Gemeinhin wird, unter mancherlei Nüanzierung im einzelnen, der Gottesgedanke, sei es überhaupt, sei es vorerst gleichgesetzt dem der „Ueberwelt", der (oder einer) „Jenseitigkeit", kürzer noch des „Rätsels" im „Erleben", wobei etwa Staunen und Ehrfurcht als die eigentlich primitiven und zugleich atavistisch beharrlichen Seelenregungen als „die" Phänomene der Religion hingestellt werden. Es wundert mich gar nicht, wenn P. Göhre („Der unbekannte Gott", 1920) daraufhin, indem er die Religion, für die nach ihm freilich längst nicht jeder Mensch Sinn hat (und die doch mehr oder weniger den

1) Ich möchte im Augenblick nur andeuten, daß ein Werk, wie das von W. Bruhn, Der Vernunftcharakter der Religion, 1921, mir nicht etwa schon durch seinen Titel gerichtet wäre. Das Buch ist mannigfach lehrreich und sagt auch mir etwas, nur das nicht, was der Verfasser dem Religionsforscher sagen, nachweisen zu können meint, daß „die" Religion, die Gottesapperzeption, eine letzte Vernunftnotwendigkeit für das „Ich" besitze. Es handelt sich bei ihr in Wirklichkeit nur um Vernunfthaftigkeit! (Gut und lehrreich ist, wie Bruhn den Gedanken der Vernunft oder des Bewußtseins analysiert).

Edelmenschen verrät), erhalten möchte, hinauskommt auf den Gedanken, daß Gott eben das bleibende, ewig unlösbare Rätsel an der Welt, in der Empfindung der innerlich feinen Menschen sei[1]). Gott ist und bleibt das X des das „Leben" mit Innerlichkeit „erlebenden" Menschen; wo der Eindruck von ihm entsteht, wie er psychisch begründet ist, entzieht sich durchweg der Beobachtung und ist individuell unendlich verschieden. Für den Menschen der Gegenwart, mindestens den „Arbeiter" gibt es nach Göhre kein Jenseits mehr, aber „Schönheit, Größe und verborgene Bestimmung seiner Persönlichkeit", und die ist ihm verankert in dem „ganz Verborgenen", in welchem sicher der „Sinn des Lebens" ruht, so unergründlich auch dieser ist. Göhre betrachtet es wie eine Offenbarung, daß es keinen irgendwie offenbaren Gott gibt. Und er steht dem θεὸς ἄγνωστος in wirklich religiöser Haltung gegenüber, entwickelt er doch auch die Grundzüge eines Kultus mit Bezug auf ihn (S. 129 ff.). Ein Gebet voll bewußter Widersprüche bietet ihm die Stimmungshilfe, die zahllose moderne Menschen kaum anders als er in dem Gotte finden, von dem man nichts weiß, aber alles erlebt — oder erleben „will." — Wie ein Exempel für die Richtigkeit des letzteren Gedanken, stellt sich mir ein so energisch sinnender Theolog wie F. Gogarten dar („Die religiöse Entscheidung", 1921). Ihm geht es darum, den Gott, von dem er auch nichts zu „sagen" weiß, als daß er der schlechthin Unbedingte, alles Bedingende ist, wirklich bedingungslos das „Leben" der Person durchdringen zu lassen: dann wird das „neue Leben", das Leben, das ein wirkliches Leben „aus Gott" ist, nur solches Leben, geboren. In bezug auf Gott und Welt gibt es praktisch bloß ein Entweder-Oder, in keinem Sinn ein Sowohl-Alsauch. Man muß ihn ganz und gar „wirken" lassen. Im Grunde mißtraut Gogarten auch aller Religion, wofern nur irgend noch ein Eigenverhalten des Menschen sich darin ausdrückt. Ich meine, Schleiermacher habe ihm die Definition für „Gott" bereitgelegt. Gott nur schlicht

1) Statt Göhre könnte ich auch G. Traub („Ich suche dich Gott", 1912) oder — so mannigfach er anders ist — Chr. Schrempf („Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens", 1920) nennen.

„das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls"! Sehe ich recht, so will auch Gogarten nicht, daß der Mensch sich Gott gegenüber so in seiner Selbstbeurteilung und Stimmung abwerte, daß er auch „in Gott" nichts „sei", oder auch durch ihn nichts „Wesenhaftes" werde, sondern will umgekehrt herausarbeiten, daß er durch den Ewigen, nur eben ganz allein durch ihn, Ewigkeitswesen werde. Ist das richtig, so steht ihm auch darin Schleiermacher zur Seite. Aber Schleiermacher hebt in der „Glaubenslehre" hervor, daß in der (wie er es denkt) reifen (wie ich sagen würde: in der wahren) Religion Christus der „Ort" für die Entstehung bzw. Vollabklärung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühles sei. Gogarten macht Andeutungen, daß auch für ihn Christus der „Mittler" (nicht „Vermittler", was er über den Unterschied der beiden Begriffe sagt, ist richtig und gut), der Durchlaßpunkt Gottes für den Menschen sei. Aber da ist bisher noch alles undeutlich bei ihm. So sehe ich vorerst bei ihm nur wundersame Stimmungserschütterung im Gedanken an „Gott" und ein Harren auf Stillewerden in eben demselben Gedanken, das mich fragen läßt, ob er sich praktisch von Göhre unterscheide. Denn noch kann man bei ihm, wie bei diesem, für „Gott" auch den Gedanken vom Schicksal einsetzen, ohne etwas zu verlieren. — Sehr zahlreich sind unter denen, die „Gott" nur im „Leben" suchen und zu finden „gewiß" sind, die Pantheisten. Sie sind die beglückten Genießer auch der Widersprüche in der Welt und im eigenen Wesen. „St. Ueberall" nennt Theowill Uebelacker[1]) mit wirklich glücklichem Ausdrucke Gott und denkt ihn dabei einfach als das „All" im Sinne der Welt. Die Welt ist unsern europäischen Pantheisten nicht, wie den indischen, ein Schein, eine „Täuschung" der „Sinne", Gott dem gegenüber allein wirkliches „Sein" und „Zuflucht" des Geistes, der in ihm erst selbst „Sein" erreicht, sondern als das schlechthin Eine ist sie das Ganze des Seins. Ist sie so als das „Eine" das Letzte und die Allgewalt für den Menschen, so kann sie zweifellos religiös empfunden werden, denn das Eine ist und bleibt für die lebendige Emp-

1) Ich kenne diesen jugendlichen Nürnberger übrigens nur durch den Aufsatz über ihn in der Christl. Welt 1919 (Nr. 30 „Ein junger Mystiker").

findung der Kontrast zu dem Vielen und zugleich die unergründliche, unnachahmbare Macht, deren Geheimnis sich das Gemüt in Andacht, Angst und Vertrauen erschließen kann; ist es doch die reale coincidentia oppositorum, in der auch sub specie aeterni alles als ausgeglichen, „versöhnt" gedacht werden mag. Ich kann nicht daran denken, die Zeugnisse pantheistischer Gottinnigkeit, deren die Gegenwart voll ist, speziell zu verfolgen. Ich nenne nur noch als einen ihrer feinsten, überlegtesten Vertreter Paul Eberhard, Herausgeber des „Deutschen Pfeiler" (Neue Folge des „Unsichtbaren Tempels"), und von ihm etwa „Die Religion und wir von heute", 1919 [1]). Ihm ist die Religion „unfaßbar", weil sie das „Wesen alles Lebens" ist, und ob er nun vom „Leben" oder „Gott" spricht, ist ihm das gleiche. Seine Zeitschrift ist voll von Zeugnissen vieler für diesen edelen, reinen Pantheismus, dem „das Geheimnis der Religion ihre Offenbarung ist": sie läßt, sagt Eberhard „alles für uns im Dunkel und macht uns gerade dadurch sehend". Die Grenze zwischen dem religiösen und dem nur ästhetisch-sinnigen Pantheismus ist die Lebensempfindung für das „Pan" als das „Urbewußte", das der Mensch als solcher nie ganz erreicht, das „über" ihm bleibt, oder aber als ein „Unbewußtes", das er unvermeidlich zuletzt als „unter" ihm stehend empfindet. Eberhard lebt, soweit ich

1) Sollte ich weitere nennen, so dächte ich am ersten an Rainer Maria Rilke, den cherubinischen Wandersmann unserer Tage, dem Scholz einen lesenswerten Aufsatz in der „Festschrift für Alois Riehl", 1914 (S. 1—42) gewidmet hat. Man lese dann doch aber auch den kleinen Aufsatz von H. Ehrenberg über ihn in Christl. Welt 1922, Nr. 32. Und A. Faust, Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke, Logos, XI, 1922, S. 224—255. Mehr oder weniger alle diese pantheistischen Mystiker sind tiefempfindende Musiker. Die Welt ist in ihnen wie eine Symphonie voll unaussagbarer Größe, so thematisch wie unthematisch. Eberhard ist aufs ernsteste bemüht, die deutsche Seele „fromm" zu erhalten und zu machen und nicht etwa in irgendeiner (absichtlichen) Gegensätzlichkeit zu dem Christentum. Sein „Buch der Stunde" („Eine Erbauung für jeden Tag des Jahres gesammelt aus allen Religionen und aus der Dichtung", 2. Aufl. 1919) ist ein Werk erlesenster Art. Aber es ist voll Einempfindung in die Religionen, der ich als Historiker nicht zustimmen kann.

sehe, in jener, Rilke in dieser Empfindung [1]). — Sehr viel genauer als die bisher Genannten untersucht unter den Neueren als fachmäßiger Religionsphilosoph R. Otto den Gedanken von Gott, und Scholz geht da ganz mit ihm. Ich meine, daß auch sie beide voreilig verfahren und bei allzu unbestimmter Idee stehen bleiben. Beide zeigen die Neigung, bei dem Neutrum „das Göttliche" im Prinzip Halt zu machen und den Gedanken von Gott von dem der Welt als „das Ganzandere", oder wie Scholz in demselben Sinne sagt „Das Akosmistische", abzugrenzen. Otto meint nun, feststellen zu können, daß die Seele oder das Bewußtsein scharf unterscheide zwischen allem was als Weltmäßiges zur Apperzeption komme, und was eben als nicht mehr solches „erlebt", empfunden werde. Scholz ist offenbar der gleichen Meinung, teilt nur nicht die erkenntnistheoretische Bedenkenlosigkeit, die Otto als Friesianer hier hegt, sofern ihm die „Ahndung" als auch ein

1) Für Rilke ist (je nach Stimmung, nicht immer!) „Gott" arm, er ist ihm der „Unbehauste", und wie platt kann Rilke von ihm reden!

„Du bist der raunende Verrußte
Auf allen Oefen schläfst du breit". . .
„Du bist der Bittende und Bange,
Der aller Dinge Sinn beschwert",
(scl. als der, der ihnen allen Sinn raubt!)
„Du bist der Arme, du der Mittellose,
Du bist der Stein, der keine Stätte hat,
Du bist der fortgeworfene Leprose,
Der mit der Klapper umgeht vor der Stadt".

Niemand „kann", „will" mit ihm reden, denn er selbst ist sprachlos, stumm. Solche Vorstellungen von „Gott" verträgt keine Religion. Denn da ist der Mensch nach seiner Empfindung, wenn er es sich nur gestehen will, der Ueberlegene! Mitleid mit „Gott", Geringschätzung für ihn — das ist eine dem homo religiosus nie mögliche Stimmung! In Rilke ist viel Dekadenz. Er hat bei langem Aufenthalt in Rußland, wo die Menschen einsame Menschen „sind", das Personhafte eigentlich als etwas Geringes gegenüber dem Dinghaften ansehen gelernt. Und kann das natürlich doch nicht durchführen. So bleibt er im Spiel seiner ästhetischen Eindrücke vom All-Einen stecken. (Der Pantheismus ist, wenn echt religiös, der Traumwandler unter den Religionen: ihm steht jeden Augenblick durch Empfindungswechsel ein Erwachen mit Schrecken in Aussicht; seine Gottheit ist eine Art Bild von Sais.)

apriorisches Element der Vernunft da Bürge genug ist für die objektive Begründetheit des numinosen Seelenerlebnisses. Für Otto „schematisiert" sich dieses Erlebnis in der Geschichte mannigfach, am klarsten und reichsten im Christentum. In der Sache sind die historischen Sonderungen doch nur Ideogramme symbolischen Wertes für das im Wesen immer gleiche, nur kraftvoller oder schwächer auftretende Urerlebnis, das Otto positiv am ehesten glaubt vergegenwärtigen zu können als „Kreaturgefühl": „Gott" das ganz Andere zu uns als der Quell alles Lebens, der „Schaffende", wir ihm gegenüber in der Empfindung solcher, die eigentlich nicht leben, sondern lediglich gelebt werden. Otto gibt in seiner Weise eine bestimmte Antwort auf die oben von mir formulierte Doppelfrage, was es heiße, „Gott" erleben, und was: Gott „erleben". In modifizierter Einzelausführung bietet Scholz die gleichen Ideen. Ich glaube zu verstehen, daß Otto unter dem Kreaturgefühl etwas anderes vor Augen hat, als Schleiermacher bei der Formel vom „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl". Denn letzterer hat ein Hochgefühl (Verwandtschaftsempfindung) im Sinn, Otto ein Geringheitsgefühl (Abstandsempfindung). Aber ich kann nicht umhin (und Scholz scheint mir da nicht fernzustehen), zu urteilen, daß Otto nur das berechtigte, bzw. notwendige seelische Komplement zu Schleiermachers „Gefühl" herausgestellt hat. Und es ist die Schranke der Theorie Schleiermachers, die ich eben auch bei Otto sehe, daß der Pantheismus ganz dasselbe (zweiseitige) Gefühl auslöst[1]). Scholz ist vorsichtiger, hält es „philosophisch" nur für „nicht ausgeschlossen", nicht zwingend „widerlegbar", daß dem akosmistischen Erlebnis eine metaphysische Wirklichkeit entspreche. Ziehe ich in Rechnung, daß ich vielleicht persönlich zu unmystisch veranlagt sei,

1) Otto ist keineswegs Pantheist, so wenig wie Schleiermacher. Beide bieten nur eine Schilderung des Bewußtwerdens der Berührung mit „Gott", die auch der Pantheismus brauchen kann. Schleiermacher ist dabei (in den „Reden") mit Absicht entgegenkommend gegen diesen (er ist zufrieden, wenn die „Gebildeten" wenigstens ihm sich erschließen). Otto läßt zuletzt (Scholz ja ebenso) vielmehr der Mystik, die Gott auch von der Welt ontologisch unterscheiden, ja personalistisch denken kann, das Wort.

so stelle ich doch die Frage, wie Otto es — psychologisch! — klar machen will, daß das Gefühl, das er „entdeckt" hat, nicht vielleicht bloß eine okkulte Quelle habe. Das Grausen vor dem „Mysterium" oder auch das Wonnegefühl ihm gegenüber lehren die Okkultisten sattsam kennen [1])!

B. Im weiteren muß ich versuchen, positiv selbst auf meine beiden Fragen, durch die ich unmittelbar zu meinem Thema und seiner Doppelfassung gelange, Antwort zu geben.

1. Was heißt es: „Gott" erleben? Im Sinne

1) Es ist ja klar, daß die „Typen", die ich soeben vorgeführt habe, eine Auslese darstellen, die man der „Zufälligkeit" zeihen kann. Mir schwebten die Richtwege vor, die in Agnostizismus, Spekulation, Okkultismus führen. Daß Otto und Scholz nicht Okkultisten „sind", ist zweifellos. Vielleicht nehmen sie es übel, mit dieser Geistesrichtung auch nur in entfernte Verbindung gebracht zu werden. Aber ihre Theorie spielt wirklich dem Okkultismus in die Hände. Das „Ganzandere" oder „Akosmistische" muß, um als das Wesen „Gottes" hingestellt zu werden, positiv bezeichnet werden können. Schematisierungen, Symbolisierungen tun es nicht! Mit deren Hilfe wird das „Ganzandere" noch nicht „unterscheidbar", es bleibt dabei für das Bewußtsein, d. i. sensitiv-geistig, unerfaßbar, für die Seele nur so etwas wie eine Idee! In concreto ist für den Primitiven das „Ganzandere" schon gegeben, wo ihn irgendein Schreck anwandelt, bei höherer Stufe wird der Gedanke des Gespenstes gefaßt und wirkt lange fort. Für den Philosophen ist das „Ganzandere" das, was er das Unendliche nennt. In der Phantasie oder in konzentrierter Stimmung mag ihn der Gedanke von ihm oder an es zum Erschauern bringen, „beugen", „erheben". Als etwas für sich Existierendes wird er es nie psychisch feststellen. Da gilt, daß finitum non „capax" est infiniti — es fehlt die Anknüpfungsmöglichkeit! (Der Glaube zieht den Gedanken des Wunders heran, aber das heißt des Unbeweisbaren, ja „Unfaßbaren"). Dafür hat Scholz Verständnis. Bruhn tüftelt mit feinstem Scharfsinn, ohne m. E. zu erzielen, was er erstrebt. Otto übersieht, daß die Friessche Theorie von den „Ahndungen" einmal nur idem per idem erklärt, sodann aber doch wenigstens den Vorzug hat (den er beiseite stellt), eine Summe positiver, konkreter „Wirklichkeiten" (die ja zueinander gehören und auch als Einheit gedacht werden können) als der Vernunft vorschwebend und von ihr als „Gott" bejahbar vorzustellen. — Unter den modernen Theoretikern des „Lebens", zumal Erlebens hätte ich von Deutschen Joh. Müller, Lhotzky u. a. nennen mögen. Ueber Deutschland hinausblickend, hätte ich eines Kierkegaard, auch Tolstois (und Carlyles) zu gedenken, wenn ich ein Buch schriebe.

meiner Deutung des religiösen Gottesgedankens spitzt sich die Frage konkret dahin zu, welches die Macht sei, die wir als die höchste gegenüber der Welt und als die letzte Wirklichkeit überhaupt für uns und „unsere" Welt, im „Sein", zu kennen meinen (als wirkliche homines religiosi anerkennen, ehren, wie es ihr entspricht). Ich verliere nicht erst Worte darüber, daß „wir" das Universum im Sinne haben, wenn wir von der „Welt" reden. Die „wahre" Religion kann keine andere sein, als welche für den Menschen einen Zugang zu der höchsten Macht über das Universum erschließt und auf dem Eindrucke ruht, hier nicht von irgendeiner Spekulation über sie, einer theoretischen Deduktion zu zehren, zu „leben", sondern von ihrer Selbstenthüllung, einer überzeugenden, „einleuchtenden" Offenbarung ihres Daseins und ihrer Art. Und wann können „wir", die wir das Universum im geistigen Blicke haben, zugleich dem Eindruck Raum, vielmehr Recht geben, daß diese „höchste" Macht und „letzte" Wirklichkeit anders, wesenhaft „anders" als die Welt, durchaus ein Kontrast zu ihr, sei und doch nicht so ein Gegensatz, daß sie und die Welt sich „nichts angingen"? Auf dieser Höhe der Fragestellung tritt wie von selbst die Erwartung hervor, daß der Gedanke des wahren Gottes im stärksten Sinne eine Paradoxie bergen wird, das Moment der vollen Weltfremdheit und schlechthinigen Weltbezogenheit; des unergründlichen Geheimnisses, der Unübersehbarkeit in jeder Beziehung und der Verstehbarkeit, der Deutbarkeit; eines Wirkens, einer Erlebbarkeit, nicht nach den Kategorien „blinder" Tatsächlichkeit, d. i. des Beliebens, des Zufalls, und doch nicht der Notwendigkeit wie eines Zwanges, vielmehr der Freiheit als der Singularität in Unüberbietbarkeit.

Ich meine, es sei der Gott des Evangeliums, der Gott Jesu Christi, der von all diesen Gesichtspunkten aus als der eine wahre Gott erscheint. Wir haben in der kirchlichen Verkündigung und leider auch in der wissenschaftlichen Theologie, der Dogmatik, noch sehr mit Verunstaltungen, vor allem mit Trivialisierungen des Gedankens von diesem Gotte zu kämpfen. Aber es ist nicht die Philosophie, die uns da Hilfe verheißt. Im Gegenteil: ihr verdanken wir großenteils die Trivialisierung, die

Vergröberung, weil Verunklärung dieses Gedankens. Im Blick auf sie, ihr zulieb setzt die Theologie noch schier unbesehens ein mit der Idee des Unendlichen und Unbedingten, wenn sie vom wahren Gott zu reden beginnt. Gewiß auch alle solche Worte darf man von Gott brauchen. Diese metaphysischen Kategorien sind doch aber an sich nur der logische Schatten, der zur Weltidee als solcher gehört. Wir lernen die Welt, das Universum in alltäglicher, sinnlicher und seelischer Erfahrung, in demjenigen Erleben, kraft dessen wir in ihr als Natur heimisch werden, unserer selbst als zu ihr gehörig, in ihr entstanden, lebend, sterbend inne werden, nur kennen als bestehend aus lauter Einzelnem mit ganz bestimmt bemessener Kraft, ganz bestimmten Grenzen in Raum und Zeit, lauter solchem auch, das allseitig verflochten ist mit Anderem, unübersehbar vielem Anderen, von dem wir abhängen, ohne das wir nichts machen können, das auf uns wirkt, an dem wir wirken müssen, wenn unsere Kraft nicht einfach brachliegen soll. „Endlich", „bedingt" sind wir in allen Beziehungen unseres Lebens in der Welt oder der „Natur". Aber es gibt nichts, das nicht, als Vorstellung oder Idee erfaßt, auch den Gedanken seines Gegenteils als ein schemenhaftes Widerspiel seiner selbst bei sich hätte. Und wir sind nur allzu geneigt (unser Bedürfnis an „Vergegenwärtigung", Anschauung, außer der „Klärung" durch Begriffsbildung, treibt uns dabei), dieses Widerspiel der gemeinen Wirklichkeit in der Phantasie zu verselbständigen, zu „hypostasieren". Da hat es von allem Anfang an die griechische Philosophie dem Denken der Christen, auch wo sie recht eigentlich als homines religiosi ihres Gottes gedachten und es versuchten auszudrücken, „ganz" klar zu machen, was sie da dächten, angetan, daß es sich in lauter hypostasierten, abstrakten, metaphysischen Kategorien verlor — als ob unser Gott nur das gedankliche Widerspiel oder der phantasiehaft verselbständigte Gegenbegriff zur Welt wäre. Gewiß — was immer von der Welt so gilt, daß wir sagen, es eigne dem Begriffe von ihr rein als solcher, „nur" als „Natur", das gilt nicht von unserem Gotte: im andern Fall gehörte er begrifflich mit zu ihr, würden wir zu denken haben, daß er als die höchste Macht über sie und das Letzte, das es überhaupt von ihr aus angesehen gebe, nur

sie selbst unter besonderem Gesichtspunkte sei, etwa unter dem ihrer Einheit trotz all der Vielheit ihrer Einzelformen, oder als der Inbegriff, die reale Urpotenz, die in all ihren Kräften sich auswirke. So denkt der Pantheismus, der von der griechischen Philosophie her der christlichen Theologie wie ein unerkannt schleichendes Gift eingeimpft ist, das Wesen Gottes. Aber ihm gegenüber gilt es, Gott nicht bloß „akosmistisch", bloß das „Ganzandere", bloß die Realität, von der nichts sonst zu sagen sei, als daß sie eben nicht sei „wie die Welt", zu erfassen, sondern als ein konkret Positives, das der Welt, der Natur gegenüberstehe und doch, gerade als dieses Positive, vermöge dieses Positiven zu ihr eine Beziehung habe, ja selbst sich diese Beziehung gegeben habe und immer wieder gebe. Wir müssen es wagen, rundum zu brechen mit der Idee, daß Gott „eigentlich" nur mit lauter Negationen der Welt gegenüber, lauter „Un.." zu vergegenwärtigen sei, wobei die menschliche Seele, der Apparat, mit dem sie im Bewußtsein etwas „aufnimmt", die Wirkungen, die sie von ihm als dem „Unendlichen" (Unräumlichen, Unzeitlichen, Unbegrenzten usw.) und dem „Unbedingten" (Unverursachten, Unbeschränkten, Unvergänglichen usw.) erfährt, so apperzipiere, daß sie ihn in naturhaften, „welt"bestimmten Bildern widerspiegele, in diesem und jenem Ideogramm bei sich fixiere. Soweit jene Negationen von Gott gelten und bei ihm Positivitäten der Art zu „existieren" bedeuten, ist es im Grunde doch selbstverständlich, daß er von einem Naturwesen überhaupt nicht „wahrzunehmen" ist. Es ist garnichts dagegen einzuwenden, daß Gott wirklich nicht Anfang noch Ende, auch keine Bedingung oder Ursache des Seins hat. Aber da gilt eben das Wort, daß er in einem Lichte wohne, „da niemand zukommen kann". Und wie er es anfängt, von sich aus zur Welt, zu uns zu kommen, das werden wir sein Geheimnis sein und bleiben lassen müssen. Es fragt sich nur, ob es nicht ein Drittes zu Position und Negation unserer „naturhaft" eingestellten Gedanken gebe, ein Drittes, das diesen Gegensatz gelten läßt und doch in der Weise neutralisiert, daß wir Gott bemerken und verstehen lernen[1]).

1) Während der Korrektur konnte ich den Aufsatz von P. Tillich, „Die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie"

Dieses Dritte als dasjenige, was das religiös Wesentliche an Gott sei, worin alle Momente „religiöser" Art, Gottes als des Andern zur Welt, das doch „die" Macht über die Welt sei, inne

(Kantstudien, 27. Bd., S. 446—470) lesen. Der Titel soll eine paradoxe Erkenntnis ausdrücken. Der „Begriff" der „Religion" hebe die Religion auf. Denn ein Begriff wird in einer Funktion des menschlichen Geistes, also in der Sphäre des „Bedingten" gebildet, ist also selbstverständlich nicht imstande dem „Unbedingten" zu genügen. T. scheint vorauszusetzen, daß über das Wesen der Religion ein Streit gar nicht möglich sei, sie ist ihm „Gewißheit des Unbedingten". „Das Unbedingte" ist dann mit anderem Ausdruck Gott. Theoretische Aussagen über Gott sind unmöglich. Denn sie gelten nur von Gegenständlichem. Aber das Unbedingte ist kein solches. Er steht „nicht neben den Dingen", auch nicht „über" ihnen, oder „in" ihnen. Es ist auch nicht etwa die „Totalität des Seienden". Eine „Aussage" über Gott ist immer in sich selbst ein Widerspruch. „Ist die Aussage ‚Gott ist' dem Gehalte nach theoretisch, so vernichtet sie die Gottheit Gottes". Das Unbedingte „begibt sich nicht in die Arena der Existentialurteile, der Fragen nach Dasein oder Nichtsein". Aber T. kennt noch eine „Aktklasse" im Geiste oder Bewußtsein, die diesem gestattet, das Unbedingte zu erreichen, das ist die Intuition, die „Schauung". Auf die Sache geblickt, ist's der Neuplatonismus und seine Rede von Gott als dem ὑπερούσιον und ἄρρητον, dem wir bei T. begegnen. Hätte er sich vorab klar gemacht, wie die (echten) Religionen von „Gott" reden, so würde er vielleicht sehen, daß er gar nicht bis zum wahren Gotte kommt. Es ist ein falschgespannter Gegensatz von Gott und Welt, den er mit glitzerndem Scharfsinn verfolgt. Denn der Religion ist Gott immer nur das bezogene Andere zur Welt und ihr ganzes Interesse liegt in der praktischen Sphäre (der von Gefühl und Willen, Herz und Gemüt). Daß Menschen nur ὡς ἐν αἰνίγματι Gott vor sich sehen, wissen die Christen. Sofern T. diese Erkenntnis stärken kann, ist sein Aufsatz willkommen. Aber Religionsphilosophie, die bloß Erkenntnistheorie hinsichtlich der — sit venia verbo — „äußerlichen" Wesenhaftigkeit und Beziehungsmöglichkeiten Gottes sein will, tut der Religion nur sehr beschränkten Dienst. — Auch gegen den im einzelnen lehrreichen Aufsatz von Th. Siegfried, Wie ist Gotteserkenntnis überhaupt möglich? (in dieser Zeitschrift 1922, S. 321—346 und 401—423) muß ich das hervorheben. Wie bei Tillich finde ich auch bei S. keinerlei Untersuchung des Gottesgedankens selbst. Die „Religionsphilosophie" wird sich bequemen müssen, auf solche Untersuchung mit einzugehen. Sonst wird sie im letzten pro nihilo arbeiten. Was S. in Hinsicht möglicher „Erkennbarkeit" Gottes (ich kann hier nicht streiten) vielleicht ermittelt, hat keine größere Bedeutung, als daß er zeigt, wie ein ferner Hall der Sohlen Gottes „vernehmbar" werde.

zu werden, hervortreten, zeigt uns das Evangelium, zeigt uns Jesus Christus an seiner Person, wenn wir es nur wagen mögen, einmal zu versuchen ihn hinzunehmen als selbst das Bild, die „Verkörperung" des Gottes, von dem er redet und für den er die Menschen, „uns" in Anspruch nimmt.

Es ist mit einem Worte zu sagen, was wir an Jesus Christus kennen lernen als das „Positive" des Wesens Gottes, das ist die Liebe. Die Person Jesu hat die wundersame Eigentümlichkeit, ohne eigentliche „Lehre" die Menschen doch darüber „belehrt" zu haben oder immer wieder belehren zu können, was Liebe sei. Ich darf es mir versagen, hier auch nur einen Exkurs darüber einzuschalten, wie Jesus das möglich gemacht: nie hat einer mit so wenig „Worten" restlos klar gemacht, was er wolle und biete. Dreierlei ist es, was wir an ihm sehen, was an ihm sich enthüllt hat, offenbar geworden ist, über das Wesen der Liebe, a) daß sie das Widerspiel zur Selbstsucht, nämlich das rückhaltlose Eintreten für den andern ist, die „Selbstaufopferung" nicht um ihrer selbst willen, sich zu wundersamer egoistischer „Lust", sondern im Dienste der „andern", b) daß sie die Kraft ist, die durch nichts zu bezwingen ist und letztlich alles bezwingt, die durch sinnenhaftes und seelisches Leid nicht verzehrt werden kann, sondern daraus die Steigerung ihrer Kraft zur Ueberwindung der Widerstände, der Gegner gewinnt („der Gegner" — auch das gehört zur Liebe und „sehen" wir an Jesus!), c) daß sie auf Menschen sich richtet, alles Sachliche, alles Naturhafte, nur „vernutzt", zum „Mittel" macht, aufbraucht, zu seinem Ende bringt, auch am Menschen es „sterben" läßt und „begräbt", aber um sich selbst in den Menschen fortzusetzen, sich an ihnen neue „Gefäße" zu bereiten, Absenker wie durch Saat hervorzubringen, sich selbst in „andern" immer von neuem zu „erzeugen". Liebe lebt nur in Personen, und sie zielt auf Erweckung von Personleben. Darin, aber auch nur darin, ist und wird der Mensch mehr als seelenhaft lebendiges Naturwesen, als „Tier", daß er sich der Liebe erschließt und, andere mit in sie hineinziehend, sich und die

Aber in stiller Stunde, bei feiernder Sammlung der Seele mag auch das für wenigstens „etwas" geachtet werden.

andern zu „neuen" Wesen gestaltend, eine Gemeinschaft unter den Menschen anbahnen, ausgestalten hilft, die sie — in anschaulichem Bilde vergegenwärtigt — als „wiedergeboren" erscheinen läßt. „Siehe, ich mache alles neu" [1]!

Ist das nicht die höchste Macht über die Welt, die wir kennen? Hat sie doch innerhalb ihrer Sphäre, was keine Macht sonst hat, die Kraft zu „schaffen"! Und nun haben wir gar hinzuzufügen, daß sie im Sinne des Evangeliums, Jesu Christi, so als „das Letzte" gedacht werden soll, daß sie auch die Welt hervorgebracht habe. Da wird uns „Gott" wahrlich zum Geheimnis, zum mysterium mysteriorum, und zu bloßer Tatsächlichkeit, bloß „erschienener", offenbar gewordener, an sich der Welt nie ablauschbarer Wahrheit! Ja auch das wird uns klar, daß Gott als dieser Eine Jemand so unentbehrlich dem wird, der ihn „gefunden" hat und so sehr das summum bonum in Person, daß ein solcher, der Christ, keine andere Not kennt als ihn zu verlieren. Aber da tritt ihm der Gedanke entgegen, daß Gottes Liebe auch durch Nichtachtung, durch Sünde und Schuld, sich nicht beirren läßt, angesichts ihrer nicht stirbt, sondern zum Erbarmen wird. Lassen wir den Gedanken Jesu Christi von Gott gelten, so verstehen wir es bald, daß wir in ihm vor „den Unergründlichen" treten. Nicht wir, nicht die Welt kann ihn zur „Liebe" entflammt haben. Oder ja: dann aber in Erbarmen! Denn sie, die Welt, ist das Widerspiel zur Liebe: sie ist „die Selbstsucht". Liebe wird nur durch Liebe oder durch Not geweckt. Ists die Not der Welt, die Gottes Liebe geweckt, so ist das keine Erklärung für sie: denn Not ist für die Liebe nur die Gelegenheit, nicht der Grund! So ist Gott als die Liebe unergründlich, gegründet nur

1) Vielleicht darf ich darauf verweisen, daß ich in anderem Zusammenhang unter speziellem praktischem Gesichtspunkt über das Wesen der Liebe gehandelt habe, in meinem Aufsatze „Ueber Feindesliebe im Sinne des Christentums", Studien und Kritik. 89. Jahrg., 1916, S. 1—70 (auch separat erschienen). Ich bin da u. a. auf das Wort für „Liebe" im N. T. (ἀγάπη — nicht ἔρως, nicht φιλία, nicht στοργή) eingegangen. Es ist fast unbegreiflich, wie wenig der Gedanke der Liebe bisher von seiten der Theologie bearbeitet ist. Was ich ausgeführt habe, ist in meinen eigenen Augen nicht mehr als eine Problemfixierung.

in sich selbst und „frei" in singularer Unüberbietbarkeit[1]). Wo Liebe ist, da ist Freude, ist Seligkeit: sie beglückt und ist beglückt dadurch, daß sie beglückt. Für uns Menschen ist es Heil und Rettung, daß Gottes Liebe uns nicht losläßt, uns von uns selbst, unserer Selbstsucht befreit und uns kennen lehrt, was „selig" ist. Das Evangelium bietet es als tiefstes Geheimnis an Gott, daß „in Jesu Christo", an dem Kreuze auf Golgatha, er selbst für die Welt sich geopfert habe. Wahrhaftig ein Gedanke, der seiner Liebe das Eigengepräge gibt und die wahre Macht über die Welt als etwas erscheinen läßt, darauf wir von uns selbst aus, im „Welterkennen" nicht geführt wären[2]).

---

1) Wer sich den christlichen Gottesgedanken vergegenwärtigt, sieht was am wahren Gotte das eigentliche Gedankenproblem hinsichtlich seines „Seins" ist. Nicht daß er „das Unbedingte" (mit Tillich usw. zu reden) ist, sondern „der Unbedingte", taucht als solches auf. Nicht Undenkbarkeit, aber Unaus denkbarkeit ist das logische Merkmal seines Wesens und Seins. Alles Einzelne, was wir als Christen von Gott sagen, ist bildhaft („Vergleich", Paradoxie), aber das „Urständliche" (nochmal mit Tillich zu reden), daß er Person sei, von Ewigkeit „unbedingt" fertige (nicht wachsende, nicht abnehmende), unbedingt zuverlässige (nicht versuchbare, dennoch uns, die Versuchbaren, verstehende!), das ist schlechthin eigentlich zu nehmen. Als Person ist Gott ein Individuum für sich. Nur wer Person ist, kann Liebe haben. Und er sucht Seinesgleichen zu schaffen. Daß Gott wie ein Vater Kinder (Seinesgleichen) erzeugen kann, Ewigkeitswesen wie er selbst, das ist das (logisch) Unbegreifbare und doch „Offenbare" — für den Glauben! Da liegen Fragen, die kein Grieche ahnen konnte. Die christliche, mindestens die evangelische Theologie sollte sie längst aufgegriffen und als die hingestellt haben, welche sie der Metaphysik stelle, daß diese zeige, was sie kann und nicht kann.

2) Wenn ich von „Selbstopferung" Gottes in Christo rede, so heißt das nicht etwa, daß ich die „Zweinaturenlehre" im Hintergrund hätte. Aber es heißt dies, daß Gott da selbst leidet, wo er um seinetwillen, um seine Liebe wirksam zu machen, Menschen für ihre „Brüder" leiden lassen muß! Und wir müssen als Dogmatiker den Gedanken in allem Ernst zur rechten Ausgestaltung des Bildes von Gott heranziehen, ja betonen, daß Gott viel leidet, stetig leidet, weil sein Herz bei seiner Sache ist. Wie wir Gott schildern müssen als den größten, den unermüdlichen Arbeiter, dem die Welt „viel Mühe macht" und der es sich nicht gönnt, daß er „schlafe und schlummere", so müssen wir es wagen, zu brechen mit der Vorstellung,

Und nun kann ich die Schlußfrage stellen:

2. Was heißt es: Gott „erleben?“ Wir können diese Frage ja gar nicht nüchtern und bewußt genug stellen. Denn wir wollen und dürfen uns nicht in Illusionen verlieren. Gibt es denn aber angesichts der Wirklichkeit, die wir „erleben“, in der wir uns zurechtfinden sollen, um sichere Schritte zu tun, eine größere Illusion als daß in ihr, über ihr Liebe walte, ein Auge der Liebe wache, Kräfte der Liebe die letzte Entscheidung träfen? Welchem modernen Menschen darf man denn mit solcher Idee gegenübertreten, ohne daß er, je nachdem, wehmütig seufzte, oder spöttisch lachte, oder wild aufbrauste? Es kann, zumal uns Deutschen in der Gegenwart, wohl anmuten, als ob es noch gar zu feierlich sei, wenn Faust nur resigniert, und doch noch wie mit einer Hoffnung im Hintergrunde seiner Seele, beim Klange der Osterglocken sein „Mir fehlt der Glaube“ hervorstößt. Nein, schärfer als so meinen es viele rundum und ohne alles Schwanken ablehnen zu sollen, daß man noch von einer ewigen „Liebe“ rede, den Gedanken von solchem Gott überhaupt noch in Betracht ziehe.

Ich stimme solchem Gedanken schlechthin zu, wenn immer ich bloß „unbefangen“, wie auch ich mir da wohl vorkomme, auf mich wirken lasse, was wir Menschen, wir Deutschen von heute, alle Tage in neuen Schrecknissen erleben. Ja hat die Welt, hat unser Dasein überhaupt nur einen Sinn? Zahllos sind diejenigen

daß Gott dem Leide entrückt sei. Seine Seligkeit ist die der Liebe, die ihrer selbst unbedingt sicher ist, die Seligkeit dessen, welcher niemandes bedarf, der ihn anhielte und anleitete, rechte Liebe zu üben und das wirklich auf sich zu nehmen, was sie verlangt. Gott hat sich seiner nie zu schämen und bleibt nie hinter sich selbst zurück, wie unser einer. Es gehört auch das zu der Verwirrung, die die griechische Philosophie in der Theologie angerichtet hat, daß Gott gemeinhin vorgestellt wird, als ob das selbstverständlich wäre, wie einer, der sich selbst „genieße“, und seine Seligkeit habe als der keine Mühsal kenne. Das ist der griechische Gedanke der ἀπραγμοσύνη der Götter, den Aristoteles „metaphysisch“ zu der Idee „Gottes“ als des „unbeweglichen Bewegers“ oder der νόησις νοήσεως gestaltet hat! Der Gott Jesu Christi ist nicht jenes geruhsame, befriedigte, beschauliche Wesen, das in Ewigkeit sich selbst denkt oder „an“ sich selbst, er denkt „nur“ an das, was seine Liebe fordere von einem Tag zum andern, daß sie die Ewigkeit fülle.

unter uns, die mit jenem Griechen meinen, das beste sei, nie geboren zu sein. Gewiß, wer entsprechend geistig veranlagt ist, mag angesichts der Tragödie in der wir, unser Volk die fürchterliche „Heldenrolle" spielt, in ästhetischem Seelenaufschwung etwas empfinden von dem, was Schiller („Shakespeares Schatten") bezeichnete als „das große gigantische Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt". Aber „das Schicksal" mag ja Gott heißen, mit Liebe hat es nichts zu tun! Müssen wir uns abfinden mit unserm Geschick, dem Weltgeschick als eben gigantischem Schicksal, so gibt es keinen Gott der Liebe und angesichts seiner von solchem Gott zu reden, ist Torheit[1]). Was der Pantheismus Gott nennt, ist im Grunde nichts anderes als das Schicksal! Mehr als ästhetische Erhebung bietet er nicht. Die Mystik gewährt Vergessen der Welt. Ich verstehe, daß man sich durch Hingabe an, Vertiefung in das Erleben, wie es sich uns aufnötigt, zum Pantheisten oder aber zum Mystiker (der „Gott" ja nicht versteht, aber auch gar keine „Gedanken" über ihn hegen will, das Ewige nur durch seine Seele fluten lassen will und es, bewältigt zu stummer Ergebung, in „Versenkung", als Frieden „den die Welt nicht gibt" empfindet) zu werden, Antrieb und Fähigkeit, ja vielleicht so etwas wie freudigen Mut gewinnt. Aber der christ-

1) Ich empfinde es, indem ich bei der Korrektur lese, was ich geschrieben, gewissermaßen wie eine Ueberhebung, wenn ich von unserem Volke als Exempel unbegreiflichen Geschickes rede. Was in der Vergangenheit Völker erlebt haben (Israeliten, Karthager usw.), was Russen und Armenier eben jetzt erleben, ist ja viel schrecklicher. So sittlich niedrig uns unsere Feinde, vorab die Franzosen, erscheinen, die Bolschewisten und Türken sind ihnen doch auch sittlich nicht etwa überlegen. An unserem Geschick ist letztlich, das dürfen wir uns nicht verhehlen, genug verständlich, um es uns zur Gewissenssache zu machen, nicht an Gott zu zweifeln. (Wir haben Verrat an uns selbst geübt. So ist uns recht geschehen! Wir verstehen doch auch, daß wir unter einer ἐπισκοπή, — einer „Heimsuchung" wie Luther das Wort, wo er es im N. T. findet, so wundervoll übersetzt — von seiten Gottes stehen, die, wenn wir unseren καιρός wahrnehmen [Luc. 19, 44], nur Segen über unser Volk bringen wird. Will Gott mit unseren Feinden glimpflicher als mit uns verfahren, so mögen wir uns, mutatis mutandis, mit Matth. 20, 15 warnen. Unsere Feinde werden gut tun, sich mit Luc. 13, 1—5 zu warnen).

liche Gedanke von Gott ist doch nun einmal da! So darf er immerhin verlangen, in Ueberlegung genommen zu werden. Daß er nicht zu bestätigen, gar zu gewinnen ist in „unbefangener "Hingabe ans Leben, ans Erleben, ist klar. Aber muß es sofort vom christlichen Gottesgedanken wegscheuchen, wenn zugegeben wird, daß er nur bei „Befangenheit", nämlich eben von ihm, vielleicht einem „Erleben" entspräche? Er beansprucht ja nichts zu sein als „Hinnahme" einer bloß als Tatsache gelten wollenden „Offenbarung". So prüfe man ihn von dieser angeblichen „Tatsache" aus. Man nehme diese zunächst wie eine Hypothese. Eine solche will ja nicht bloß fruktifiziert sein („Nutzen" kann auch eine Fiktion bringen), sie ist „vielleicht" verifizierbar (s. oben S. 78). Jede Hypothese schafft zunächst „Befangenheit" (die Fiktion nicht: wer sie befolgt, weiß, daß er mit einer irrealen Größe rechnet und damit nur praktisch etwas erzielt). Das Wort Befangenheit ist wirklich nur eine Art von Popanz. Ist es denn selbstverständlich, daß jeder das Gottsuchen ohne Anleitung, gewissermaßen mit wilder Methode unternehmen kann, soll, darf?! Das ist es, was ich das größte Vorurteil, erst recht und nur Befangenheit, nämlich von ungeprüfter Stimmung nenne, daß die Gottsucher unserer Zeit so verfahren zu müssen meinen. Es rächt sich, daß man landauf landab von Gott redet, wie wenn kein Zweifel möglich sei, was das Wort bedeute. In Wirklichkeit versteht jeder ins Blinde hinein darunter vielmehr etwas, das es im Grunde nur ihm bedeutet. Gewiß, die Geschichte des Gottesgedankens wirkt auch unter uns fort. Aber so, daß fast wie nach Liebhaberei der eine von diesem, der andere von jenem historischen Gottesgedanken sich inspirieren läßt, hier durch indische, dort durch griechische, dort ja gewiß auch, nur wundersam unbestimmt, durch christliche, „kirchliche" Tradition. Wir leben in einer Periode des religiösen Synkretismus, wie seit dem Ausgange der Antike nicht mehr. Auch der Gnostizismus hat wieder seine Adepten. Sollte es nicht der Mühe wert sein, mal eigens und bewußt die Frage zu verhandeln, ob der christliche Gott dem „Erleben" unzugänglich sei, ob wir es nicht vielleicht nur vergessen hätten, wie er erlebbar sei?

Ich will und brauche nicht mehr ausführlich zu sein. Es ist im Grunde das Problem der Theodizee, um das es sich handelt. Läßt sich das Weltgeschehen — hypothetisch — verstehen als gegründet in, beherrscht von Liebe? Nach dem, was ich oben ausführte, kann die Frage in eine Doppelfrage zerlegt werden, die: ob die Natur als ein Organ der Liebe Gottes sich darstelle oder doch denkbar sei, und ob die Geschichte eine wirkliche Probe solcher Liebe gestatte. Ich darf dabei ja wohl ohne weiteres voraussetzen, daß man den Gottesgedanken, den Gedanken der Macht über das Universum, gerade auch wenn er konkret vergegenwärtigt wird als der eines persönlichen, die Menschheit umfassenden Liebeswillens, als in sich selbst so weitschichtig anerkenne, daß gewiß nicht „alles" deutbar oder einleuchtend als ihm gemäß in der unendlichen Ordnung und Fülle, die wir als „das Universum" vor Augen haben, uns den Menschen, den Bewohnern des planetarischen Winkels, den wir Erde nennen, sich erzeigen könne. Aber auch dann will ich sofort zugeben, daß wir bei der Natur schreckhaft bald auf lauter Rätsel stoßen. Die Natur als Inbegriff gesetzlicher Ordnungen, die das einzelne als solches letztlich nur nach dem Prinzip der größtmöglichen Zahl zu verstehen, vollends zu berechnen, gestattet, überrascht immer und bietet für uns eben so oft solches, das uns sinnlos anmutet, als auch gegebenenfalls wie „weise" gefügt, von einem bestimmten Willen angeordnet erscheint. Wir verstehen es, daß das Erdbeben von Lissabon den Optimismus der Naturbetrachtung, dem sich der Rationalismus ergeben hatte, tötete. Die Frage ist, ob die Natur, „wie sie ist" (zu konstruieren haben wir sie nicht, und bloße ästhetische Betrachtung ist für die religiöse nebensächlich), verstehbare Voraussetzung für Liebesbetätigung sei. Aber ich kann nicht umhin zu behaupten, daß die Theologie, die Dogmatik bisher auf wenig Punkten ihrer Aufgabe sich so wenig gewachsen, ja auch nur bewußt gezeigt habe als in Hinsicht der Natur, bzw. in Hinsicht des Gedankens der Schöpfung [1]). Was

1) Ich kann ja hier nicht nebenbei diese Lücke in unserer Dogmatik ausfüllen wollen. In dem Aufsatze „Ueber den Gedanken des Naturwunders" (in dieser Zeitschrift, 21. Jahrg. 1911, S. 394 ff.) habe ich,

die „Geschichte" betrifft, so gestaltet sich der Gedanke von Gott als Liebe zu dem des sittlichen Erziehers. Dies wieder so, daß die Gedanken von der „Erziehung" der einzelnen und der Menschheit als solcher (der Völker — doch was bedeutet diese Zwischenstufe? Für Gott dasselbe wie für uns Menschen?!) auseinanderzuhalten sind. Und hier handelt es sich vor allem um den Gedanken der Freiheit! Ob wir ins Dasein treten wollen, werden wir nicht gefragt, niemand lernt sich anders kennen als in naturhafter und geschichtlicher Gegebenheit. Wunderbarerweise sind wir alle vorerst damit einverstanden „da zu sein". Wir alle fürchten den Tod! Darf ich sofort hinzufügen: ob wir „Personen" werden wollen, mehr als Tiere, werden wir alle gefragt? Aber sind wirklich alle Menschen bestimmt, Personen, „Gotteskinder" zu werden? Oder gilt der Gedanke von der naturhaften Entstehung der Menschen auch in der Art, daß die „Gattung" zahllose Exemplare hervorbringt, die — wie die

---

gegen W. Herrmann polemisierend, darauf aufmerksam gemacht daß es gelte, den christlich-religiösen Naturbegriff in seiner Eigenart herauszuarbeiten, habe auch wenigstens auf ein Moment hingewiesen, das gewöhnlich (ich kann auch sagen: überhaupt noch) nicht beachtet worden. Die „wissenschaftliche" (will sagen: beobachtende, experimentierende oder auch philosophische) Beschäftigung mit der Natur nimmt diese als einfach „daseiende" Größe. Die religiöse Betrachtung hat sie zu nehmen als „gewollte". Ob ein Wille sie hervorgebracht und erhalte, oder ob sie in sich selbst ruhe, sich selbst ein und alles sei, ist der „Wissenschaft" (im angegebenen Sinne) gleichgültig. Die religiöse Betrachtung trägt den Gedanken des Gotteswillens — als Hypothese — an die Natur heran und fragt, wie sie dann „erscheine". Die „Wissenschaft" deutet sie, wie sie allen „denkfähigen" Menschen sich erweise, die religiöse Betrachtung nur wie sie dem Frommen, dem der an Gottes Liebe „glaubt", erscheine. Doch ich kann hier auch nicht wiederholen, was ich a. a. O. entwickelt habe. Der Dogmatiker steht vor einem schweren Versäumnis seiner Wissenschaft. Die Theologie kennt in der Ethik kaum mehr als die Frage nach Recht oder Unrecht der Askese, in der Dogmatik die nach dem Wunder, wo sie von der Natur redet. Das Kapitel von der Schöpfung ist das sterilste von allen — es hat seit dem 2. Jahrhundert keinen Fortschritt mehr gemacht. Aber das Problem, das sie bezeichnet oder das der Natur, ist in Wirklichkeit außerordentlich mannigfaltig. Um nur eines zu berühren, das ich noch nie behandelt gefunden: wie unterscheidet sich „schaffen" und zaubern?

Blüten des Baums, die Jungen des Tiers — gar nicht alle „zum Ziele kommen" können? Aber ist das nicht dann das allerdunkelste Rätsel der „Natur" für den Gedanken der „Liebe" Gottes [1])?

1) In der Dogmatik ist diese Frage die der sog. Prädestination. Sie beschäftigt Luther unter der Idee vom Deus absconditus. Es ist ein Merkmal seiner Größe als theologischer Denker, wie entschlossen er sie ins Auge faßt, und mit welcher Zuversicht er den Gedanken von Gottes Liebe zu „allen" Menschen vereinbart mit dem der freien selbstherrlichen „Auswahl" unter ihnen. Nicht als ob er das Problem gelöst hätte. Das Große ist, daß er nicht die Majestät (die „Verantwortungslosigkeit") Gottes wider die Liebe Gottes geltend macht, sondern auch das ihm schlechthin Unbegreifliche an Gottes Verhalten für gewiß „auch" Liebe erklärt. Vgl. meinen Aufsatz „Deus absconditus bei Luther", Festgabe für J. Kaftan, 1920, S. 170—214. — In der Gegenwart sehe ich einen Eifer um die Ehre Gottes entbrannt, der nicht κατ' ἐπίγνωσιν sich Gottes wider den Menschen und die Menschengedanken über ihn annimmt, der zwar nicht τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην (dawider Paulus Röm. 10 eifert) hervorhebt, aber nicht bedenkt, daß Gottes δικαιοσύνη darum daß sie nur Eigenmaß hat, noch nicht den Gedanken des Maßes abstößt, gar verkehrt! Gott hat an seiner Liebe ein Maß! Das ist Luthers große, unerschütterliche Erkenntnis und Zuversicht. Aber Gott hat einen Horizont in seiner Liebe, den kein Menschenauge durchmißt. Und dieser Erkenntnis hat Luther sich freilich auch rückhaltlos erschlossen. Einem Erasmus und seinem flachen Rationalismus gegenüber übt er in de s. arbitrio gelegentlich fast Mutwillen in der Auswertung biblischer Worte. Da will er selbst nicht beim Worte genommen sein. Man denke an seine grandiöse Schlußausführung von den drei Stufen, in denen wir dem Lichte uns nahten, darin Gott wohne. Von dem eigentlich wahren Gotteslicht, dem lumen „gloriae", von dem wir als einer „Verheißung" auch für uns wüßten, ahnten wir noch nicht, „wie" es die „Geheimnisse Gottes" als solche der Liebe durchsichtig machen könne, aber es werde sie so erschließen. Die Theologie darf sich als evangelische nicht abdrängen lassen von der Einsicht, daß sie Gottes Liebe und Majestät in Einem zu erfassen und zu durchdenken hat, soweit es geht. Zur Zeit schwant ihr, daß sie von Gottes Liebe — überhaupt dem Wesen der Liebe — noch allzu sentimental gedacht habe. Die Nachwirkung der Aufklärung ist in der Theologie noch nicht überstanden! Aber Luther kann unserer Wissenschaft helfen. Er hat gewußt, daß Gottes Liebe so streng sein könne, daß sie Grauen erwecke — wenn sie „müsse". Aber „Grausamkeit" kann eitel Güte und Gnade sein! Das ist ein gewaltiges Thema für sich. Wir dürfen nie denken, es gebe bei Gott „Belieben"!

Man kommt auf Schritt und Tritt in Spezialfragen der Dogmatik, wenn man in Grundlinien sich Rechenschaft gibt, ob Gottes Liebe hervortrete im Leben der Natur und Geschichte. Andererseits darf ich vielleicht hoffen, durch die gesamte Gedankenführung meines Aufsatzes den Boden bereitet zu haben, auf dem es genügt, zuletzt nur noch Thesen aufzustellen. Ich denke, sie werden zunächst in ihrer Art keinem Mißverständnis mehr ausgesetzt sein. Und man wird zugeben, daß sie jede für sich nur in Spezialausführungen zu rechtfertigen wären, die hier keine Stelle mehr finden können. Ich behaupte also nur noch das Folgende:

1. Empirische Erlebnisse von derjenigen Art, daß „jeder" sich gezwungen sehe, zu denken oder anzuerkennen, daß in und über der Welt als letzte und entscheidende Macht der Gott Jesu Christi oder der Liebe, walte, gibt es nicht. 2. Die Theologie als Wissenschaft kann den Gedanken von diesem Gotte nur als Hypothese an die Ordnungen und Geschehnisse in der Welt herantragen. Sie steht dabei nicht etwa am Ende vieler Forschungen, sondern muß sich klar sein, daß sie von den ihr recht eigentlich obliegenden Erprobungen, „Durchdenkungen" der Natur und Geschichte sich noch ganz wesentliche hat entgehen lassen. 3. Die in Frage kommenden möglichen Erlebnisse von dem Gotte des Evangeliums sind Führungen und Fügungen, deren Merkmal die Kraft der Erweckung und Förderung von Liebesgesinnung und Liebeswille in der Menschheit ist. Alle Arten und Mittel sittlicher „Erziehung" sind als solche, deren Gott sich bediene, in Betracht zu ziehen. Güte und Strenge, Nachsicht und Unerbittlichkeit, Gewährung von Freude, Erquickung, und Belastung bis zum äußersten, einleuchtende Inanspruchnahme (verständliche Betrauung mit einem „Beruf") und bloße, blinde Gehorsamserprobung („Prüfung"), Anerkennung („Lohn", Erfolgbestätigung) und scheinbar bloße Verbrauchung (Opferung) — es läßt sich noch manches weitere Paar von „Gegensätzen" hier formulieren — alle diese „Methoden" sind je nach den Umständen denkbar als Formen „rechter" Liebe. Und der Gedanke ist so ernst wie möglich zu nehmen, daß im einzelnen Gottes Sonderwille für uns „natürlich" unübersehbar sei. 4. Praktisch handelt es sich von seiten des Menschen, der Verständnis sucht, um Deu-

tungen, die er seinen individuellen Erlebnissen als „Führungen und Fügungen" Gottes zuzuwenden nicht sowohl im Denken, als im Gewissen und Gemüt sich gedrungen fühlt. Er wird sich in diesen beiden Kammern seines Bewußtseins zu Dank (für Förderung), zu stiller Ergebung (in „Strafe", auch „unbegreifliches" Leid), Vorsicht (im Gedanken an „Versuchungen" die er zu bestehen habe, oder Unheil, „Verführung", die von ihm ausgehen „könne"), Tapferkeit (bei erkannter Pflicht und mit ihr verbundener Mühsal und Not), Hoffnung (im Blicke auf die „Ewigkeit") getrieben, angehalten fühlen. In den Großfügungen der Geschichte, den „Schicksalswendungen" sollen Menschen Gebrauch machen von dem Gedanken, daß Gott ihnen „Rechenschaft" gar nicht geben kann, und daß „wo wir nur Einsturz schauen" doch schon „geheimes Bauen" gewiß im Gange ist, ja daß „Gottes heil'gen Schlüssen auch die Teufel dienen müssen, wenn sie tun nach ihrer Lust". Denn Gott handelt, das liegt in der Idee seiner Liebe, an den Menschen nicht ohne sie selbst als seine Organe, seine Mittelspersonen für sie. Und die ihm widerstreben, sind auch seine „Kreaturen" [1]). 5. Alles „Erleben" von Gott ruht auf „Glauben". Es gibt kein psychisches Medium empirisch festzustellen, wo und wie Gott als eben er „metaphysisch" an den Einzelnen herantritt. Nach der Methode der Metaphysik ist Gott als solcher nicht zu „ermitteln" oder im „Bewußtsein" als sich abhebend zu konstatieren. 6. Christlicher Glaube ist zweierlei: Mut, es auf Gott zu wagen und Vertrauen, mit ihm zum

1) Ich möchte es nicht unterlassen, auf ein eigentümliches Schriftchen von Kant, seinen Aufsatz (von 1791) „Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche der Theodizee" die Achtsamkeit zu lenken. Im 19. Bande dieser Zeitschrift (1909, S. 321 ff.) habe ich schon auf eine Bedeutsamkeit verwiesen („Kants Stellung zum Problem der Theodizee"). Alle Theodizee solle „Auslegung" der „Welt als Werk Gottes" ein, aber nicht „vernünftelnde (spekulative)", sondern „gebietende". Die praktische Vernunft wisse sich als „machthabend" der Welt (Natur) gegenüber wie Gott selbst. So „gebe" sie der Natur ihren Sinn und wisse ich berechtigt, „authentisch" festzustellen, was sie überall „solle" und Gott überall „wolle". So hölzern das Schriftchen im Ausdruck ist, so christlich wahr ist es; es hat mir die Augen geöffnet.

Ziele zu kommen, zu siegen. Das Ziel ist die persönliche Vollgemeinschaft mit ihm und die gestaltete Liebesgemeinschaft „der Menschen“: Das „Gottesreich“ in „neuer Welt“. Der Glaube überbietet die Mystik. „Gemeinschaft“ zwischen Personen sichert eine jede in ihrer Individualität und läßt die nachgeordneten an der übergeordneten, die Menschen an Gott wachsen und reifen. In der Mystik wird der Mensch vergewaltigt (beschlichen) von seinem Gott, im Glauben emporgehoben (angesprochen). Es ist falsch, Gott und Mensch in solchen Gegensatz zu bringen, daß man von Gott die „Individualität“ wegdenkt. Soweit darf der Gedanke vom „Ganzandern“ nicht gespannt werden. Existiert Gott, der „Unbedingte“, so ist das der Gedanke eines Individuums. Die mögliche Fehldeutung muß dadurch überwunden werden, daß die unvergleichbare Personmajestät und Souveränität Gottes hervorgekehrt wird. Der wahre Gott ist nicht ein Etwas, sondern ein Jemand. Alles, was in der Mystik nur lebendige Vergegenwärtigung Gottes ist, nimmt der Glaube dankbar hin. Wo er sich besinnt, sich umschaut, sich ausspricht, sich als Stimmung „genießt“, in der Andacht, im Gebet, im Lied, in absichtlichem Schweigen erscheint er oft wie der Bruder der Mystik. Ein Tersteegen, Novalis, selbst Scheffler, singen jedem evangelischen „Gläubigen“ aus dem Herzen. Und doch fühlt ein solcher sich erst ganz auf seiner Höhe, wenn er in Luthers Trutzlied und Paul Gerhardts oder Paul Flemmings Dank- und Vertrauenslieder miteinstimmt. 7. Der Glaube entsteht an der Person Jesu Christi, unter dem Eindrucke, daß sie in ihrer Liebe der Welt wirklich überlegen sei. Doch da tauchen wieder eigens Fragen jeglicher Art auf[1]).

1) Hier ein Wort über Christenandacht. Es ist ganz merkwürdig, wie sehr der Neuzeit (nicht erst der Phase, in der gerade wir stehen) das Verständnis abhanden gekommen ist für den Wert der Veranschaulichung Gottes. Mir selbst ist ja oben nur die Rede mit Gott und die Musik, das Lied, in den Sinn gekommen als Vehikel der „Andacht“. Ich will hier ausdrücklich bezeugen, daß mir die Andacht in einem „weiteren“ Sinne mit unter den Gedanken des Erlebens Gottes tritt. Ist sie vorab eine Vergegenwärtigung Gottes von seiten des Menschen, so ist doch nichts gegen den Gedanken einzuwenden, daß Gott auch seiner-

Die systematische Theologie, Dogmatik und Ethik, steht nicht am Ende, sondern an einem Wendepunkt ihrer Geschichte. Ihr

seits sich dem Andächtigen zuwendet, sich „zeigt", sich zu spüren gibt. Welcher Christ würde leugnen, daß er „erlebt" habe, wie „der Geist" seinem Geiste „manch süßes Trostwort" zugesprochen, oder auch in Augenblicken der Andacht ihn im Gewissen gepackt habe. Aber freilich, es ist und bleibt eine rein individuelle Gewißheit, Gott „begegnet" zu sein, indem man ihn „suchte". Auch die Andacht wird nur im Deuten, in dem „Besinnen" auf den Sinn des Erlebnisses zum Gotterlebnis. Nicht die Unmittelbarkeit des Gefühls — dieses kann immer täuschen — ist ein Bürge wahren Gotteserlebnisses. Vielmehr kommt es wirklich darauf an, den Geist Gottes, und das heißt Gott als Person, zu verstehen bzw. zu unterscheiden. „Der Geist" aber ist Christus, 2. Kor. 3, 17. Was zu Christus paßt in den Andachtserlebnissen, das ist Geist- oder Gotteserlebnis! Es paßt zu Christus, daß wir uns Gott vergegenwärtigen als „nahe" denen, die ihn mit Ernst anrufen. So ist es letztlich Glaube, der in der Andacht „fühlen" läßt, daß Gott sich zu uns halte, in Harmesnächten seine Hand zu uns ausstrecke, seine Stimme vor unserm inneren Ohre laut werden lasse. — Andacht wird immer die Kunst als Gesellin zu würdigen wissen. Aber nun meine ich, die Neuzeit verabsolutiere schier die Musik als „das" Medium „andächtigen" Erlebens Gottes. Das hängt mit der Ablehnung des katholischen „Bilderdienstes" bei uns Evangelischen zusammen. Zum Glück haben wir doch noch das veranschaulichende Lied („O Haupt voll Blut und Wunden", „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" usw. usw.). Was Musik „religiös" macht, was auch uns Evangelische ein Musikwerk wie ein „Gotterleben" empfinden läßt, ist das was in einem solchen die Person in uns, d. i. Herz und Gemüt, dazu den Willen trifft, „anfaßt" (weitet, klärt, stärkt). Aber das kann das religiöse Bild (der Kruzifixus, der „Mann der Schmerzen", und manche andere Gestalt oder Szene) ebenso! Was die Musik über das Bild hinaus kann, ist mit Bezug auf den wahren Gott relativ nebensächlich. Ja, wenn nur sie es vermöchte, die Majestät, die unergründliche Tiefe der Gottheit dem Sinne nahe zu bringen, so wäre ihr ein absoluter Vorzug gesichert. Aber wer das Christusmosaik in Monte Reale bei Palermo gesehen hat, weiß wie furchtbar mächtig, unheimlich und doch lockend die alles durchdringenden Augen Gottes auch bildlich vergegenwärtigt, „erlebt" werden können. Was Musik im unpersönlichen Sinne, da in der Tat noch über Mittel verfügend die kein Bild hat, an Eindruck der Unendlichkeit erwecken kann, läßt nur den Saum des Gewandes Gottes die Seele des Menschen streifen. Da lauern Gefahren für den Andächtigen! Die Gefahr, für den Ewigen das Ewige einzusetzen. Doch ich kann hier

Werk ist nicht wesentlich getan, sondern kaum erst recht begonnen. Sie hat in entschlossener Weise alle die Probleme auszufegen, die nur aus der griechischen Philosophie in sie eingedrungen sind, und sich (auf Luthers Spur!) darauf zu besinnen, daß sie nur das Evangelium, und das heißt: für den Gedanken von Gott das Bild seines Repräsentanten, des „Christus" Jesus heranzuziehen hat[1]). Sie wird nicht alle Geheimnisse entschleiern. In dem

nicht weiter vordringen wollen. Die Schranke aller lebendigen Andacht ist, daß sie „Feierstunde" ist. Den Hauptteil des Lebens aber nimmt der Alltag in Anspruch, d. h. die Arbeit im Dienste Gottes. Der Gehorsam in Tun und Leiden. Der Glaube trägt, wo er lebendig geworden, das ganze Leben. — Im Streite um die Mystik kommt es für Christen darauf an, das auch für sie bestehende Recht, ja die religiöse Pflicht der contemplatio nicht zu kurz kommen zu lassen. Alles „Gottbetrachten" aber lebt evangelischermaßen vom Glauben an die Allgegenwart Gottes. Ich habe den Eindruck, daß mancher Mystiker zu Unrecht in den Verdacht des Pantheismus gekommen, weil er (so u. a. Eckart!) sich nicht deutlich genug Rechenschaft zu geben vermochte, daß zwar All-Sein zugleich All-Gegenwart ist, aber nicht umgekehrt, und weil er, vollends bei unvorsichtiger Ausdrucksweise, es nicht klar herausbrachte, daß ihm nur an der Gegenwärtigkeit (des dabei freilich nie als bloßer, müßiger „Zuschauer" aufzufassenden!) Gottes liege. (Wenn wir doch auch echtevangelische Christus kontemplation hätten, beim Abendmal ein Lied „Christ ist gegenwärtig", nach der Art wie Tersteegens gewaltiges „Gott ist gegenwärtig"!). Die Grenze zwischen evangelischer Andacht (doch ein weiterer Begriff als der bloß der Kontemplation) und Mystik ist eine feine, scharfe. Sie läuft da, wo der stille Verkehr der Seele mit Gott aufhört persönhaft (ein Geistverkehr) zu sein. Ritschl beanstandete im Grundsatz den Gedanken des „Verkehrs" als „zu intim" Gott gegenüber. Aber die Ehrfurcht hindert das Vertrauen nicht, und wo Vertrauen waltet, ist Verkehr von Geist zu Geist der Höhepunkt. Andacht ist der Höhepunkt des Verkehrs des Geistes mit Gott.

1) Ich bin noch nicht in der Lage gewesen, mich mit der neuen schweizerischen Theologie, die K. Barth in vielfach Aufsehen erregender Weise vertritt, eingehender zu beschäftigen. Von Kutter kenne ich nur „Wir Pfarrer", 1912, ein Buch, das auch mich bewegt, vielmehr erregt hat. Denn es macht wirklich Ernst mit dem Evangelium. Seine Parole: „Gott selbst", nicht „unsere Gedanken über Gott", der „lebendige", der „kommende" Gott, sein „kommendes Reich", erfaßt das Gewissen. Aber der Theolog empfängt keine nähere Weisung. (Anders der Pfarrer!)

Augenblicke, wo sie es könnte, wäre dem Christen sein Gott nicht mehr Gott. Aber sie wird dann erst die Fülle der wahren religiösen Rätsel und Geheimnisse an Gott erkennen [1]). Das un-

Nun las ich — nachdem dieser Aufsatz völlig (auch das oben noch Folgende) niedergeschrieben war — E. Brunner, „Erlebnis, Erkenntnis, Glaube", 1921. Es scheint mir als ein Widerhall Kutterscher und Barthscher Gedanken etwa das Programm anzudeuten, das den Schweizern als Theologen vorschwebt. Sie wollen „nur vorwärts schauen". Orthodoxie, Aufklärung, Romantik sind dahin! Fort vom Psychologismus, Moralismus, Historismus. Fort mit den „Halbwahrheiten" von der Religion als „Erlebnis" und „Erkenntnis", vom Irrationalismus „statt" Rationalismus. Glaube ist Durchlaß für den Geist, Gott „selbst" als Geist! Nicht Mystik, „nur" Glaube, einfaches Wirkenlassen, Sichergreifenlassen vom Geiste Gottes. Nicht mehr Schleiermacher, nicht mehr Ritschl! Am ehesten Kierkegaard. Ich sehe Calvin im Hintergrund, den Großen, der doch hinter Luther zurücktreten muß, wenn die neue Bewegung uns wirklich vorwärts bringen soll! Brunner (auch Gogarten, mit dem er sich berührt) hat bei Luther den Deus absconditus in revelatione noch nicht bemerkt, geschweige begriffen, sonst könnte er dem Quietismus nicht so die Bahn öffnen. — So viel ich sehe, will Barth letztlich Biblizist sein. (Ich denke an sein Schriftchen „Biblische Fragen. Einsichten und Ausblicke", 1920; während der Korrektur las ich auch seinen in der Chr. W. 1922, Nr. 46/47 veröffentlichten Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie"). Aber ich habe vorerst den Eindruck, daß er nicht recht wisse, von Christus als verkörpertem λόγος τοῦ θεοῦ im Sinne des Johannesevangeliums und Hebräerbriefs Gebrauch zu machen. Die Theologie hat diesem λόγος, der ein sehr deutliches „Wort Gottes" ist, wirklich zuzuhören, ihn als Person in ihrer δόξα mit fragendem Blicke „anzuschauen", Joh. 1, 14 („ἐθεασάμεθα": Johannes hatte begriffen, wie die θέα τοῦ θεοῦ zu gewinnen ist!) und gedanklich auszukaufen. Daß sie das bislang viel zu wenig getan habe, die „Schau" des „Wesens" Gottes, des Wesens seiner Majestät in dem μονογενής noch meist zu üben kaum versuche, ist mein sehr ernster Vorwurf wider sie. Barth hört, wie mir scheint, Jesu nicht mal sehr zu und erweckt den Verdacht, als ob er auf neue „Inspirationen" hoffe und warten heiße. (Doch, ich kenne sein Hauptwerk, die Auslegung des Römerbriefs, noch nicht).

1) Daß derjenige, der an den Gott Jesu Christi glaubt, auch metaphysische Probleme in Hinsicht seiner auftauchen sehe, ist so klar, daß ich darüber keine Worte verliere. Die Frage ist nur die, wieweit die Theologie sie auch als die ihrigen anzusehen habe. Ich denke, um zu exemplifizieren, an Fragen wie K. Heim sie erörtert und von denen er meint, daß sie Antwort erheischten, ehe einer „Glaubensgewißheit" haben „könne",

ergründlichste Geheimnis ist und bleibt das „Sein" an sich, daß überhaupt etwas „da ist". Daß eine „Welt" existiert, unbedingt begrenztes, vergängliches Sein, daß wir da sind, ins Dasein haben treten müssen ohne Wahl oder Willen, diese Erkenntnis ist ohne den Gedanken vom Gott Jesu Christi, dem Gott, der die Liebe als Person unter dem Prädikat des Allmächtigen „ist", von der Art, daß sie wachem Sinn, lebendigem Gefühl nur Grauen einflößen kann. Denn in dem Augenblick, wo wir unsrer als Daseiender bewußt inne werden, fragen wir auch nach dem Wozu und Weshalb, d. h. nach einem Sinn unseres, vielmehr überhaupt des „Daseins" und nach dem Rechte der Gewalt, der Macht, die uns, die der Welt das Dasein gab und gibt, all das, was ist, „gezwungen" hat zu „sein". Können wir diese Macht als Liebe denken, so gewinnt das Leben Sinn und Recht. Freilich doch nur bei nachträglicher Bejahung durch freie Zustimmung derer, die ins Dasein gezwungen sind und „Personen" zu werden „einwilligen" müssen (denn darohne können sie es nicht). Aber der „Gott" der Liebe wird dabei selbst vollends das Rätsel der Rätsel, das „ewige Geheimnis". Das unbedingt unendliche „Dasein" ist nicht begreiflicher als das endliche. Es hat mich jedesmal durchschauert, wenn ich wieder auf die Stelle geführt worden bin, wo Kant, wohl als der erste, der Empfindung für dieses Geheimnis Ausdruck gegeben [1]). Auch der Gedanke von Gott als

Daß ich darauf hier nicht näher eingehen kann, wird jedem einleuchten, und es ist von mir aus Ehrung der Energie, mit der H. arbeitet, daß ich nicht kurzerhand Urteile über seine Probleme abgebe. Was ich im allgemeinen der Theologie vorwerfe, ist, daß sie die konkreten bzw. „rein" religiösen Fragen nicht vorab erörtere, ehe sie an die etwaigen metaphysischen, diese jedenfalls in der zweiten Linie für sie stehenden Fragen herantrete. Das ist das leidige „griechische" Erbe der Theologie, daß sie gerade die letzteren Fragen als die wichtigeren die „entscheidenden" behandelt. Aber sie muß lernen, der „bloß" philosophischen Metaphysik bei bestimmten Problemen einfach zu trotzen. Seit sie Marcion abgewiesen (was ja freilich notwendig war), hat die Theologie ihre Grundprobleme zum Teil verspielt.

1) Es ist die ja nicht unbekannte Stelle in der „Kritik der reinen Vernunft" (Transzendentale Dialektik, zweites Buch, 3. Hauptstück, 5. Abschnitt: „Von der Unmöglichkeit des kosmolog. Beweises" [für das „Dasein"

Liebe „erklärt" Gott nicht, aber daß ich so sage, er rechtfertigt ihn. Er gibt seinem Dasein Sinn, nimmt der Idee von ihm und vom „Sein" den entsetzlichen Anschein von „leerem Zufall", von fluchenswertem Entschluß eines blinden „Lebenswillens" — man wird ja wirklich wie von Schwindel ergriffen, wenn man im Denken und Fühlen vors Letzte, die „Gegebenheit" tritt. Der Buddha hat mit der ergebenen Gelassenheit des Welterfahrenen allem „Dasein" wirklich den „Sinn" abgesprochen, der Christus mit dem unerschütterlichen eigenen Liebeswillen ihm im Widerspruche mit der Welterfahrenheit einen übernatürlichen Sinn, den Sinn eines ewigen Heiles durch Umgestaltung zugesprochen. Der Buddha und der Christus sind die eigentlichen Rivalen im Weltbegreifen unter uns Menschen. Der eine oder der andere — eines Dritten haben wir nicht zu warten. Es macht nichts aus, wenn Lust am „Denken" eine νόησις νοήσεως „als Gott" erdenkt, oder herzlose ästhetische Genüßlichkeit der „Musik der Sphären" lauscht, von der verworrene Klänge in Menschenohren fallen. Der Buddha oder der Christus wird diese armen Seelen bannen. Aber der Gott Jesu Christi will geglaubt sein. Dann wird er im steten Kampf des Glaubens um sich selbst erlebt in immer neuer, Kantisch-Lutherisch geredet, „gebietender" Auslegung und „machthabender" Verwendung der Gegebenheiten und Geschehnisse, an denen wir teilhaben. Das Dennoch des Glaubens bewährt sich an der Erlebbarkeit des Erwachens und Wachsens des (der) neuen Menschen! Die Theologie hat die verantwortungsreiche Riesenaufgabe, der „Christenheit", der „neuen Menschheit" die Fackel zu tragen beim

eines „höchsten Wesens"], Werke ed. Hartenstein, 3. Bd., S. 411 ff., speziell S. 417). Die „unbedingte Notwendigkeit" sei der „wahre Abgrund für die menschliche Vernunft". „Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist nichts, ohne das, was durch meinen Willen ist: aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns."

denkenden Durchleuchten des Lebens, des objektiven, das wir Welt nennen, des subjektiven, das wir Person nennen, im Sinne des Glaubens an den es tragenden, beherrschenden, als „Liebe“ ihm jeden Augenblick sich selbst zum Gehalte anbietenden, die Welt mit befehlsmäßiger Allmacht meisternden, die Menschen bezwingenden und doch nicht vergewaltigenden Gott Jesu Christi.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Baer, Fritz: Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Cleve (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums I. Bd). 1922. 161 S. C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin.

Beyer, Oscar: Die unendliche Landschaft. Ueber religiöse Naturmalerei und ihre Meister. Mit 34 Bildwiedergaben. 1922. 44 Textseiten und 24 Bildtafeln. Furche-Verlag, Berlin. Geb. M. 18.—.

Bodelschwingh, Fr. v.: Leben und Lebenswerk, dargestellt von Gustav v. Bod. Einband v. R. Koch. ² 1923. 486 S. Furche-Verlag, Berlin.

Clemen, Carl: Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung. 1922. 40 S. Bonn, Röhrscheid.

Dostojewski: Ein russisches Evangelium (Aufzeichnungen, Gespräche u. Predigten des Starez Sossima). 1922. 78 S. Furche-Verlag, Berlin.

Furche-Almanach auf das Jahr 1923: Mit bisher meist unbekannten Beiträgen und Bildern (5 mehrfarbige, 6 einfarbige), 96 S. Furche-Verlag, Berlin.

Girgensohn: Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. 1923. 43 S. Deichertsche Verl.-Bh. Leipzig. M. —.60.

Headlam: The life and teaching of Jesus the Christ. 1923. 338 S. Murray, London.

Kant, Thea: Anthroposophie und Christentum. (Stimmen aus der dtschen. chl. Studentenbewegung, H. 16). 1922. 44 S. Furche-Verlag, Berlin.

Keller: Evangelisches Zusammenwirken. 40 S. Verlag der Europ. Zentralst. für kirchl. Hilfsaktionen, Zürich.

Knopf, Rud.: Einführung in das Neue Testament. 2. Aufl. hrsg. v. Lietzmann und Weinel. (Sammlung Töpelmann, Bd. 2). 1923. Geh. 5.40, geb. M. 9.—.

Leese, Kurt: Die Geschichtsphilosophie Hegels, auf Grund der neuerschlossenen Quellen untersucht und dargestellt. 1922. 314 S. Furche-Verlag, Berlin. Geh. M. 6.—, geb. M. 9.— u. 12.—.

Mahrholz, Werner: Dostojewski. Ein Weg zum Menschen, zum Werk, zum Evangelium. 1922. 71 S. Furche-Verlag, Berlin.

Meyer: Grundriß der praktischen Theologie. 1923. 156 S. A. Deichertsche Verlbh., Leipzig.

Schniewind, Julius: Das Selbstzeugnis Jesu nach den 3 ersten Evangelien. (Stimmen aus der deutschen chl. Studentenbewegung, H. 17). 1922. 23 S. Furche-Verlag, Berlin.

Spanier: Die Tosefaperiode in der tannaitischen Literatur. (Veröffentlichungen der Akademie f. d. Wissenschaft des Judentums). 1922. 159 S. C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin.

Stieger, H.: Der Entwicklungsgedanke als Führer zum Christusverständnis. 1923. 120 S. Volkswacht-Verlag, Hamburg. M. 1.50.

Sulzer: Religiöse Probleme der Zukunft. 1923. 31 S. Oswald Mutze, Leipzig.

Treitel: Gesamte Theologie und Philosophie Philons von Alexandria. 1923. 150 S. C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin.

Zwischen den Zeiten: Unter Mitarbeit von K. Barth, F. Gogarten, E. Turneysen hrsg. v. G. Merz. H. 1. 1923. 64 S. Chr. Kaiser Verlag, München. Einzelheft M. 1.—, in Subskription auf 4 Hefte M. —.80.

Wesen, Wurzeln und Wert der intuitiv-metaphysischen Zeitströmung.

Von

Privatdozent D. Wilhelm Bruhn in Kiel.

Wir stehen im Zeitalter einer neuen Romantik. Ein Drang nach dem Unmittelbar-Uebersinnlichen bringt immer neue Formen hervor. Das Schweigen im Gottesdienst, Mystik und Expressionismus in Lyrik und bildender Kunst, das neue Leben derer um Muck-Lamberti, das Gären und Suchen der Jugendbewegung, alles dies strebt demselben Ziele zu, das die Phänomenologie hinter der Erscheinung, eine neue Geschichts- und literargeschichtliche Forschung in der Persönlichkeit, Barth im Bibeltext, Sievers im Sprachrhythmus, Spengler in den Ereignissen der Geschichte, Keyserling in den Dingen des Lebens, der Spiritist in medialen Fähigkeiten, der Theosoph in mystischer Selbstspiegelung, der Anthroposoph in gesteigerter Sinneswahrnehmung und erlebtem Denken sucht.

Wie aller Romantik, so haftet auch dieser Zeitbewegung etwas Schillernd-Unbestimmtes an. Wohl hört man auf der ganzen Linie das gleiche Feldgeschrei: Intuition, Wesensschau durch Selbstbesinnung. Aber dies Wort ist ein Chamäleon an Vieldeutigkeit. Was ist denn das Wesentliche? Hier ein unbeschreibliches X, dort eine Weltanschauung, ein systematisch geordneter kosmischer Aufriß, eine verkürzte Raum- und Zeitperspektive. Und welcher Art ist dies schauende Ich? Bald das irrationale Subjekt, bald das rationale und hier wieder bald die einfache denkende Selbstvergewisserung, bald das Gedankenspiel der Phan-

tasie, bald die durch Dressur vermeintlich potenzierte Sinnlichkeit und Denkkraft.

Hier hilft eine begriffliche Erörterung des Wortes Intuition zu gar nichts. Man wird sich einfach fragen müssen: Was ist es, das erfahrungsgemäß den suchenden Zeitgenossen vorschwebt? Und da dürfte sich das fließende Gekräusel zu diesem festeren Gebilde formen: der Drang unserer Zeit nach dem Uebersinnlichen ist immer ein Haben- und ein Wissenwollen zugleich und als solcher vorwiegend auf das Kosmische gerichtet. — In erster Linie ein Habenwollen. Das Glauben an etwas sättigt nicht mehr. Die Seele will intensivere Berührung mit dem Geheimnis, vor dessen Pforten sie Not und Tod gestellt haben. Man will der übersinnlichen Wirklichkeit nicht mehr nur urteilend gegenüberstehen, sondern sie als Kraft in den müden Gliedern fühlen, sie haben und sie sein. — Zum andern ein Wissenwollen. Mit Gewalt drängt das Schauen aus der Sphäre des Erlebnisses in die ganz andere der wissenschaftlichen Erkenntnis hinüber, von der Wesensschau der neueren Erkenntnistheoretiker an bis zu den Sonderoffenbarungen der Dilettanten und Außenseiter, deren Anspruch auf zwingende Objektivität und Allgemeingültigkeit in der vermeintlichen Fortsetzung exakt-naturwissenschaftlicher Forschung durch das Steinersche „Geistauge" seinen Gipfel erreicht. Dies allgemeine Pochen auf den Wissenscharakter des Geschauten ist mehr als die Ueberwertung persönlicher Gewißheit durch den Naiven. Hier spricht abermals das Bedürfen des Zeitgeistes. Es ist nicht an dem, daß auf den enttäuschten Intellektualismus heute die Alleinherrschaft eines gefühlsmäßig bestimmten Irrationalismus gefolgt wäre; vielmehr wirkt hier die Geistschulung des Kantischen Zeitalters und der Wirklichkeitsgehorsam unserer Naturwissenschaft nach, welche es den Zeitgenossen unmöglich machen, sich irgendwelchem Evangelium hinzugeben, es habe sich denn zuvor als Wissen ausgewiesen. — Zu den formalen Kennzeichen kommt endlich als inhaltliches die bestimmte Richtungnahme auf das Kosmische hinzu. Wohl feiert auch die Ichbespiegelung der reinen Mystik heute ihre Auferstehung. Doch strebt der Zeitgeist offenbar vom Subjekt hinweg und dem Objekt zu. Der Kosmos

ist es, dessen Geheimnisse die Sehnsucht auf sich ziehen und, da sie durch das vorsichtige Schrittmachen der exakten Wissenschaften nicht zur Preisgabe ihres innersten Wesens zu zwingen waren, nun durch ein unmittelbares Schau-Wissen der erregten Ungeduld zugänglich gemacht werden sollen. Nicht das Cartesianische Ichbewußtsein, sondern ein Erleben der kosmisch-dinglichen Außenwirklichkeit ist die seelische Triebkraft der neueren erkenntnistheoretischen Arbeit. Den „Sinn" des Kosmos schaut Keyserling, den Zusammenhang des Geschehens Spengler. Die Mystik der Theosophie ist nur die Grundlage für eine unmittelbare Erkenntnis der Weltenarchitektur, und bei Steiner sind Konzentration und Intuition die Quartiermacher für ein neues Organ im Menschen, durch welches der Kosmos selber seine „Akashachronik" aufzeichnet. Hier von Modesache oder exotischen Importartikeln sprechen ist Oberflächlichkeit. Es ist das Pendel an der Uhr des Zeitgeistes, das nach der anderen Seite ausschlägt. Lange schon ist das philosophische Subjekt der Selbstzergliederung und des Begrifflichen, dem es von den Sophisten bis zu Kant nachjagte, müde; es sucht nach dem Leben selbst und nach dem Leben im Objekt, wie es einst im ersten Ansatz die altgriechische Philosophie getan und wie es sich heute in einer realistischen Naturphilosophie wiederholt. Was aber die letztere auf induktivem Wege ertastet, das will ein mehr religiöser als wissenschaftlicher Drang auf direktem erobern: er wählt sich die Naturwissenschaften zu Führern und sucht vom Sinnlichen aus intuitiv in das Nichtsinnliche hindurchzustoßen, wie es an dem von Häckel herkommenden Steiner deutlich wird. Was die Ermüdung am Subjekt und am Begriff vorbereitete, hat die Not der Jahre vollendet. Hier spricht zuletzt das Menschenherz und sein Leid. Es ist eine alte Erfahrung: wenn der Mensch von allem verlassen ist, so umarmt er um so brünstiger die Mutter Erde. Das gefühlsmäßige Umfassen des Elementaren aber verbindet sich mit der Sehnsucht nach einer besseren Welt: die Natur wird zum Transparent. So sucht der Mensch von heute das Jenseitige, aber er vermag es nur durch das Diesseitige hindurch zu fassen. Der Drang nach dem Wesentlichen nimmt die Liebe zu den Dingen

in sich auf und läßt sich durch sie die Richtung bestimmen[1]). Die Not der Zeit, die philosophische Ermüdung und die Naturwissenschaften im Bunde haben der neuen Metaphysik den Gesichtswinkel bestimmt. Ein kosmisches Schau-Wissen ist es, wohin das Verlangen der Zeit drängt. Was als wissenschaftlicher Ansatz seinen vorsichtigen Ausdruck in der Philosophie findet, das bricht im Dilettantismus unverhüllt hervor und feiert Orgien in dem zum Masseninstinkt vergröberten faustischen Drang nach dem, „was die Welt im Innersten zusammenhält".

Dies eigenartige Gewächs unserer Zeit ist dennoch nicht ihr Erzeugnis. Es konnte geil aufschießen, weil die Verhältnisse der Gegenwart ihm den Boden bereiteten; aber es würde nicht da sein, wenn nicht die Saat seit lange in diesem Boden geschlummert

1) Hier möchte ich auf neue Gaben des Furche-Verlags (s. 2. Heft, S. 168 das Bücherverzeichnis) hinweisen, die ebenfalls nach dieser Richtung deuten. Sie lassen sich in systematischen Zusammenhängen schwer würdigen, verdienen aber die Aufmerksamkeit aller, die das religiöse Leben der Gegenwart in seiner Weite und Fülle zu verstehen streben. Ich nenne zunächst Oskar Beyer, Die unendliche Landschaft. Ueber rel. Naturmalerei und ihre Meister (mit 34 Bildern). Der Hauptwert des Werkes liegt in den beherrschenden Gesichtspunkten und in den wundervollen Bildern, die sonst teilweise schwer zugänglich sind (8 chinesisch-japanische Tafeln); Text und Auswahl geben bei der Neuheit der leitenden Gesichtspunkte natürlich zu vielen Fragen Anlaß, regen aber den einigermaßen selbständigen Leser auch stets zu fruchtbaren Gedanken an. Die beiden andern Gaben gelten Dostojewski, der heute von den verschiedensten Seiten her in den Mittelpunkt der religiösen Erörterung geschoben wird. Ein Heft sammelt ganz schlicht unter dem Titel „Ein russisches Evangelium" die „Aufzeichnungen, Gespräche und Predigten des Staretz Sossima" — d. h. den feinsten und tiefsten Gehalt des großen religiösen Hauptromans, der Brüder Karamasoff (Uebersetzung von Rahsie). Je teurer der zweibändige Roman selbst wird, desto verdienstlicher dieser Ausschnitt. Ferner schreibt Werner Mahrholz, der bekannte, der Jugendbewegung nahestehende Schriftsteller: Dostojewski, ein Weg zum Menschen, zum Werk, zum Evangelium. Seine in reichen Farben schillernden, modern pointierten Skizzen sind lehrreich für das Verständnis des Dichters, noch lehrreicher für das der modernen Seelenhaltung, die sich eindrucksvoll in ihnen spiegelt. D. H.

hätte. Der Trieb zur unmittelbaren Weltenschau ist nicht von heute und gestern, sondern uralter Menschheitsbesitz. Es ist auch nicht richtig, um einiger augenfälliger Aehnlichkeiten willen die Gnosis dafür verantwortlich zu machen und in der kosmischen Metaphysik von heute deren modernisierte Ausgabe zu erblicken. Die Gnosis ist im Unterschied von der heutigen Bewegung vorwiegend spekulativ und nicht intuitiv gerichtet. Im übrigen ist sie nicht Neuansatz, sondern Sammelbecken und Durchgang: ein anderer uralter Trieb im Menschentum, nämlich die religiös bewegte Phantasie, das himmelstürmende Denken läßt hier zum erstenmal das religiös-metaphysische Erbgut der Menschheit zur Einheit eines spekulativen Weltgebäudes zusammenschießen. Was aber heute in die Erscheinung tritt, ist nicht so sehr — wenigstens nicht primär — spekulatives Denken als vielmehr irrationales Erlebnis und träumende Vision, und dieser traumhafte Drang zum Herzen der Dinge ist genau so tief im Menschentum begründet wie der Drang der Phantasie zum Flug über sie hinaus; ja er ist der ältere, weil naivere von beiden und tritt nur darum spärlicher in der Geschichte des Menschengeistes hervor, weil Träumen und Stille zusammengehört und weil sich die Menschheit je und je dem Intellekt, der sie die Erscheinung in Natur und Leben beherrschen lehrte, als ihrem Führer auch ins Uebersinnliche ergab. Schon Altindien kennt in der Yogasutra-Philosophie des Patanjali eine Anleitung zum Schauen kosmischer Mysterien kraft der Vereinigung des Alleinen mit dem Subjekt, wie sie Theosophie und Anthroposophie von heute nicht ausführlicher und origineller haben, deren Kopie vielmehr beide nur sind. Wie das gnostisch-spekulative Moment des Weltdenkens, so wird auch das kosmisch-intuitive über Aegypten in die abendländische Geistesentwicklung übergegangen sein. Was waren die eleusinischen Mysterien mit ihrer Verehrung der Demeter und des Saatengottes Pluto anderes als der kultische Niederschlag einer von den Schauern des Geheimnisses getragenen Versenkung in das Wunder des organischen Lebens? Was waren die orgiastischen Handlungen der Orphiker anders als der Rausch des Natur-Verzückten? Wird die Natur dort als Geheimnis, wird sie hier als Kraft und Trieb erlebt; aber Natur ist alles, durch die

Sinnlichkeit hindurch wird das Uebersinnliche gesucht. Der erste Ansatz griechischer Philosophie gilt dem Grundprinzip des Kosmos, das die Hylozoisten noch mit den Sinnen ablesen zu können meinen, während Pythagoras bereits zu einem schauenden Denken fortschreitet, dem sich die Gesetzmäßigkeit des Kosmos als Zahl offenbart. Der erste Denker des Abendlandes aber, in dem jenes urmenschliche Verlangen nach kosmischer Unmittelbarkeit klassische Gestaltung gewinnt, ist Heraklit, der „Dunkle" von Ephesus.

In der Tat ist die Leistung Heraklits aus einer ganz ähnlichen Schichtung des Geistlebens herausgewachsen wie heute das Drängen ins Innere der Natur. Wie sich die Geister heute an der großen Schicksalswende scheiden in Stoffanbeter und Sehnsüchtige, so schied sich damals an der Götterdämmerung die von Heraklit verachtete Masse des dumpfen Aberglaubens von dem dunklen Sehnen einer entgötterten Zeit, das Festhalten am religiösen Mythos von dem zweifelnden Suchen nach einem Neuen. Jene ersten Philosophen sind zugleich oder in erster Linie religiöse Reformatoren. Sie tasten nach dem Unmittelbaren. In der Musik ahnt Pythagoras die kosmischen Harmonien. Und während das begriffliche Denken, dem sich seit Anaximanders Apeiron der suchende Geist verschrieb, in den Gedankensystemen der Eleaten zugleich seinen Triumph feierte: das Zusammenschweißen der Dinge zur Einheit, und seine Armut an den Tag brachte: die Entfernung der Geister vom Pulsschlag des Lebens, brach zu gleicher Zeit der Drang zum Unmittelbaren in Heraklit als ein klassisches „Schauen" durch. — Wiederum will dies Schauen aber durchaus als Wissen genommen werden. Es war dies die Nachwirkung des hylozoistischen Wirklichkeitsgehorsams, pythagoreischer Wissenschaftlichkeit und eleatischer Denkenergie. Es war nicht anders als heute: Heraklit, der Prophet, will zugleich — siehe Steiner — Wissenschaftler und Philosoph sein. Und diese Wissenschaftlichkeit geht mit gleicher Selbstverständlichkeit wie heute in rationalistischen Dogmatismus über: der Intellektualismus der Vorzeit bleibt in Kurs, so entgegengesetzter Art im Prinzip der von Heraklit eingeschlagene neue Weg war. — Und auch hier richtet sich das Schau-Wissen nicht auf die inneren Mysterien des Ichbewußtseins, sondern ohne weiteres auf den

Kosmos. Wird heute die Mystik zur Vorstufe für kosmisches Schauen herabgedrückt, so war sie damals noch nicht vorhanden. Was der moderne Mensch sich zurückzuerobern bemüht ist, das bringt der primitive kraft seines ungebrochenen Zusammenhangs mit der Natur schon mit, und so ist das Modernste von heute eben zugleich das Unmodernste, nämlich das Primitive. Wenn solche Umkehr heute durch die Wendung des seiner Selbstzersetzung müde gewordenen Denkens zum Objekt hin gefördert wurde, so bedurfte das damalige Denken einer solchen Rückkehr nicht erst, weil die Selbstzergliederung des erkennenden Subjekts noch nicht erfunden, vielmehr der Mensch noch urwüchsig genug war, dem Universum mit einer ungekünstelten Selbstverständlichkeit gegenüberzutreten: hier ich und dort du. Das kosmische Schau-Wissen von heute ist das Wiederaufleben jenes Heraklitischen, insofern es dem instinktiven Drang eines durch Kultur und Schicksal zermürbten Zeitalters nach den Quellen des Lebens entstammt, die jenem anderen noch in ursprünglicher Fülle flossen.

Daher stimmt auch die Struktur der heutigen Bewegung mit derjenigen des Heraklitischen Geistes in den Grundzügen überein. — Heraklit sucht das Weltprinzip wie seine Vorgänger von Thales an; aber er sucht es nicht mehr auf ihren Wegen. Die Hylozoisten hatten es konstruiert, indem sie ein Elementar-Sinnliches als belebten Urstoff an den Anfang hinaufschauten: das Wasser oder die Luft. Pythagoras verfuhr im Grunde nicht anders, wenn seine Phantasie ein zunächst rein Geistiges wie die Zahl erst wieder zum belebten Elementarwesen verkörpern mußte, um es als Urgrund der Dinge schauen zu können. Blieb hier ein schauendes Denken also im Sinnlichen stecken, so flog andererseits das logische der Eleaten mit dem Begriff des reinen Seins weit über die sinnliche Sphäre hinaus und gewann so statt der ersehnten Einheit nur eine in Sein und Nichtsein gespaltene Doppelwelt. Anders Heraklit. Sein Ausgang ist der angeschaute Kosmos der Hyliker und nicht der Begriff, der uns von ihm entfernt; aber die sinnliche Anschauung ist ihm nicht mehr ein in sich ruhender Selbstwert, sondern nur das auslösende Moment, die Gelegenheit für eine andere Anschauung nichtsinnlicher Natur, ein irrationaler

Instinkt, der ihn durch die wahrgenommene Dingwelt hindurch in ihre übersinnliche Wirklichkeit führt und ihm diese als die Einheit offenbart, in der sich der für das rationale Ich unheilbare Dualismus als gegenstandslos aufhebt. — So überwindet er den Dualismus durch die prophetisch-irrationale Funktion eines kosmischen Schauens — doch nur, um alsbald, selbst trotz allem Kind seiner Zeit, das übervernünftige Ergebnis dem Intellekt zur denkend-sinnlichen Bewußtmachung zu überantworten. Das begriffliche Denken bemächtigt sich des Ganz-Andern, etikettiert das erlebte kosmische Fließen als Werden und macht aus dem geschauten Geheimnis eine wissenschaftliche Formel vom Kreislauf des Weltalls, das dauernd in das Gegensätzliche zerfällt, um dauernd sich zur Einheit zu verbinden. Aber damit ist der Versinnlichung noch nicht genug; zu tief ist Heraklit im Anschaulichen verwurzelt — was seine Urkraft ist, ist zugleich seine Schwäche — um sich lange in der Höhenschwebe eines Nur-Empfundenen oder Nur-Gedachten halten zu können. So hält er Umschau unter den Dingen der sinnlichen Erfahrung nach einem Objekt, das imstande wäre, durch seine Anschauung ähnliche Empfindungen zu wecken, wie sie jenes kosmische Grunderlebnis enthielt, und kraft solcher Verwandtschaft geeignet, sich selbst in seiner abbildenden Sinnlichkeit stellvertretend vor jenes Uebersinnliche zu stellen, und findet es in der Unrast des aufzuckend-versagenden, Ruhe und Veränderung in seiner Urkraft vereinigenden Feuers. Indem er nun, unfähig, sich gegen den psychischen Zwang zur Versinnlichung zu stemmen, das Bild für das Abgebildete nimmt, füllt er das Symbol mit Realität und holt er das Uebersinnliche ins Sinnliche hernieder: das Urfeuer *ist die* Wirklichkeit.

Ganz so auch heute. Auf der ganzen Linie finden wir die Ausschaltung des Rational-Konstruktiven zugunsten einer unmittelbaren Wirklichkeitsschau, welcher die sinnliche Anschauung als Basis und Vermittlung dient. Husserl lehrt uns die wissenschaftliche Selbstbesinnung auf das Seiende im Daseienden; in, mit und unter der Wahrnehmung haben wir das Wesentliche. Für Keyserling ist der Kosmos ein Spiegel, aus dem seine intuitive Aesthetik den „Sinn" abliest. Bei Steiner wird dies Verfahren zu Kasuistik und Metho-

dismus: lerne die Natur nach esoterischem Rezept anschauen von der Einzelerscheinung des Kristalls oder der Pflanze herauf bis zur kosmischen Ganzheit in räumlicher und zeitlicher Dimension, so zwingst du sie, dir ihr Innerstes zu erschließen. Ueberall ist die Erscheinung der Ansatzpunkt zur Eroberung des Uebersinnlichen; von ihr aus, doch nicht im Geleise des kriechenden Schlusses, auch nicht auf den Flügeln der Phantasie, sondern mit den tastenden Armen der „schauenden" Seele ergreift das Ich sein gefühltes Eigenleben im Nichtich. — Aber wie bei Heraklit, so auch hier: hat sich der Geist durch das Sinnliche ins Uebersinnliche hindurchgefunden, trägt er alsbald seinen Besitz in die vertrautere Sinnlichkeit zurück. Dahin drängt der Zeitgeist mit zunehmender Gewalt, nur daß sich diesem seinem Bestreben der Verlust heraklitischer Naivität verzögernd in den Weg stellt und Grade der Versinnlichung erstehen läßt von dem zurückhaltenden Ausdruck wissenschaftlicher Selbstbesinnung und schweigender Verehrung des Unerforschlichen an bis zu dem rückhaltlosen Schwelgen eines seiner Grenzen gänzlich vergessenden metaphysischen Bewußtseins in Gedanken und Bildern, wie es in den Steinerschen Kosmogonien und Kosmologien vorliegt, die aus dem erfühlten Geheimnis ein handgreifliches Mirakel, aus dem Reich des Geistes ein Geisterreich, aus dem Nicht-Sinnlichen ein Anders-Sinnliches, aus dem Heiligtum und Halt persönlichsten Lebens einen Nervenkitzel machen.

Demnach läßt sich wohl sagen, daß Heraklitisches Denken und die spezifische Form des metaphysischen Gegenwartsbewußtseins zwei gleichgeartete Erscheinungen im Geistleben des Abendlandes darstellen, mit der Einschränkung, daß jene erste Einstellung des Geistes auf ein kosmisches Schau-Wissen sich heute, unter der bestimmenden Kraft wirksamerer Faktoren, in ausgeprägteren und darum eroberungskräftigeren Formen wiederholt. Zwischen beiden Polen liegen die Stationen, die den unterirdischen Kampf dieses Ferments im abendländischen Geistleben um sein Bewußtwerden bezeichnen: die Jahrtausende, in denen das Heraklitische Suchen, meist durch die Probleme des forschenden Denkens unter die Oberfläche gedrückt, dennoch von Zeit zu Zeit deutlich genug von seinem Vorhandensein Zeugnis gibt. Nach Heraklit setzt zunächst

der Intellektualismus der griechischen Philosophie von neuem ein, und die aristotelische Theologie des Mittelalters setzt ihn fort. Unter solchen Bedingungen konnte der kosmische Instinkt nicht aufkommen, um so weniger, seit der Dualismus der Augustinischen Weltanschauung aus dem Kosmos ein Satansreich machte, in welchem Lichte fortan alles Schauenwollen seiner Herrlichkeit als ein Teufelswerk — schwarze Magie! — erscheinen mußte. Die Gnosis brachte die Spekulation, der Neuplatonismus die Mystik hinzu. Das Erdhaft-Ursprüngliche konnte nur da lebendig bleiben, wo ein starker innerer Widerstand gegen die Autorität der kirchlichen Lehren zu den uralten Ueberlieferungen und den Quellen des Lebens selber zurückzwang; bei den Katharern und Bauhütten. Paracelsus ist der erste eigenständige Geist, in dem das Naturhaft-Unmittelbare zu wirklichem Leben durchbricht. In Brunos Philosophie ist es die Unterströmung; in Männern wie Schwenckfeld, Weigel, Böhme, Swedenborg taucht es auf. Der württembergische Pietismus Oetingers nimmt das Rationalistisch-Intuitive in sein bibliziistisches Christentum auf und bringt es mit seinem „sensus communis" eines intuitiven Instinktes für das göttliche Sein in Natur und Geschichte und seiner Versinnlichung des Uebersinnlichen — die δόξα Gottes ein Strahlenleib! — zu einer erstaunlichen Vorahnung heutiger Anthroposophie. Den stärksten Zufluß aber erfuhr dies Naturschauen in der Tat — darin hat Steiner nicht zuviel gesagt — durch niemand anders als durch Goethe, den großen Schauer, wenn Steiner auch nie und nimmer berechtigt ist, dies Hindurchfühlen des Genius ins Unbeschreibliche, — abgesehen von der einen Entgleisung der vermeintlich geschauten Urpflanzenidee — für sein Jedermannsrezept: Wie erlange ich Erkenntnisse höherer Welten? in Anspruch zu nehmen. Auch die Romantik lebte aus dem Instinkt für das Kosmisch-Uebersinnliche, und Schellings Naturphilosophie zog einen Schwarm kosmisch orientierter Offenbarungsphilosophen hinter sich her. Dann öffnete sich das intellektuell ernüchterte und kulturell ermüdete Abendland den Ueberlieferungen des Orients, in denen das Schauwissen seinen Platz hatte, und während Theologie und Philosophie das Wesen des Erlebnisses herausarbeiteten, welches seit Bergson

mehr und mehr auf das Kosmische bezogen zu werden beginnt, und auch eine vorsichtigere Naturphilosophie vom Standpunkt des kritischen Realismus her dem Gegenstand des kosmischen Erlebens näher zu kommen sucht, läßt sich zu gleicher Zeit die hemmungslose Masse von der ekstatischen Prophetie eines kosmischen Schauwissens umgarnen: Okkultismus und Spiritismus, Theosophie und Anthroposophie, den markantesten Ausdrucksformen des schicksalentsprossenen, elementaren Dranges unserer Zeit nach jener innigeren Berührung mit dem Kosmos, aus der einst schon der Genius Heraklits neue Lebenskraft gewann.

Wenn nun in dem Streben der Gegenwart nach einer intuitiven Weltwissenschaft, geschichtlich angesehen, ein Neuwerden Heraklitischen Geistes vorliegt, so ist eben damit ein Maßstab zur Bewertung dieser Bewegung gegeben. Schon die Tatsache, daß ein in den Grundzügen gleichartiges Verlangen zu wiederholten Malen aus den Tiefen des Menschheitsbewußtseins hervorbricht und das letzte Mal mit der elementarsten Wucht, erweist, daß hier letztlich ein Gut verborgen ruhen muß, dessen der menschliche Genius nicht entraten will. Andererseits wirft der gleiche Krater mit dem gleichen Feuer auch immer wieder die gleichen Lava- und Schuttmassen empor. Wodurch nun Heraklit die Jahrhunderte nach ihm befruchtete, das wird das Gut sein, das auch heute wieder ans Tageslicht will; die Schlacken, die er ließ, werden sich auch heute als Schlacken erweisen — und wenn auch gerade sie der Masse als pures Gold erschienen.

Was aber Heraklit der Menschheit gegeben hat, liegt zunächst auf dem Gebiete des Menschlichen im eigentlichsten Sinne. Indem er sie von Wahrnehmung und Begriff her zum Erlebnis führte, schloß er ihr die Tür ins Unendliche auf. „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest: so tiefen Grund hat sie. — Die Natur liebt es, sich zu verstecken." So geht sein Geist in der Innenschau dem verborgenen Wirklichkeitsgrunde der Dinge nach und erlebt ihn zunächst rein als erhabenes Geheimnis. Aber dieser erste, schweigend ehrfürchtige Besitz des Unendlichen ist es, der ihn zum Propheten machte und der als

erster Spatenstich die Quellen erschließen half, aus denen der Menschheit hinfort die weitere Berührung mit dem Ewigen floß, mag sie Kunst, Sittlichkeit oder Religion heißen. Ohne Heraklit kein Phidias, kein Sokrates und kein Christentum. Mit dem Menschheitserlebnis aber erweiterte Heraklit zugleich den Gesichtskreis des forschenden Denkers. Indem er eine unmittelbare Schau als Wissenschaftler und Philosoph lehrte, stellte er das Erleben des Subjekts in den Kreis der Probleme hinein und hinterließ er der Folgezeit die Aufgabe seiner denkenden Erörterung. Zu der Wahrnehmung und ihrer begrifflichen Verarbeitung trat hier ein drittes Erkenntnismittel hinzu: ihr Durchdringen mit dem Erleben, und wollte wissenschaftlich genommen sein. Damit hat Heraklit das Problem des erlebenden Erkennens ins Rollen gebracht, an dessen Klärung die Jahrtausende arbeiten bis heute.

Die charakteristische Metaphysik unserer Tage aber ist nichts anderes als ein neues, drangvolles Suchen nach dem Heraklitischen Besitz: dem kosmischen Erlebnis und seinem Geltungscharakter. Was wir heute in unserer Armut brauchen, ist die Besinnung auf das elementarste Gut: das Wissen um eine übersinnliche Wirklichkeit schlechthin. Alles Komplizierte ist uns verlorengegangen; wir ringen um den einfachen Halt im leeren Raum. Und unsere Sehnsucht pocht naturgemäß dort an, wo ihr ein Unverlierbares geblieben ist: im eigenen Ich ist Zerrissenheit, aber die Natur kann uns niemand nehmen; an ihr saugt sich die Seele fest und hofft von ihr Erfüllung. Wohl ist solch Erleben des Kosmischen erst der Vorhof zum Göttlichen; doch mag schon der nächste Schritt ins Heiligtum selber leiten. Wer die Tausende lehrt, im Grashalm das Geheimnis zu schauen, führt sie die erste Stufe hinauf. Wir brauchen es, daß uns einmal bis ins innerste Mark die Schauer des Lebensmysteriums treffen; wir brauchen zugleich aber auch, daß sich dies Grunderlebnis der Seele nicht vor der Wissenschaft zu verstecken braucht, als wäre es Wahn und Willkür, denn in Uneinigkeit mit unserm Forschen und Wissen können wir modernen Menschen nicht leben.

Beides aber wird der Ertrag der heutigen Bewegung sein. All dies Bemühen um die innere Wirklichkeit der Dinge von der

philosophischen Wesensschau her bis zu den farbenschillernden Weltgemälden der Spiritisten und Anthroposophen ist der intellektuelle Niederschlag eines großen allgemeinen Neuerlebens, welches das Leid des Weltkriegs ausgelöst hat und welches die vollzogene Achsendrehung des metaphysischen Suchens vom Subjekt zum Objekt bedeutet, ist die denkende Selbstvergewisserung der neuen und grundlegenden Erfahrung, zu der sich der schiffbrüchige Jetztmensch hindurchgerettet hat: daß die Wirklichkeit nicht in Wahrnehmung und Begriff, sondern in dem Geheimnis des Lebens selber zu suchen ist, dessen Pulsschlag wir erschauernd spüren in Raum und Zeit. Was aber aus dieser Quelle stammt, kann auch zu dieser Quelle zurückleiten, und das wird sein Ertrag für die Menschheit sein. Selbst in den Steinerschen Schauungen, mag man wissenschaftlich, philosophisch und religiös über sie denken, wie man will, lebt ein erstaunlich starkes Empfinden für das Uebersinnliche im Sinnlichen, ein Heraklitisches Umarmen der kosmischen Kräfte, ein Durchdrungensein von dem Bewußtsein, ein Geschöpf zu sein gleich Blume und Tier und mitzublühen in dem allgemeinen Aufstieg des organischen Lebens, den Heraklit das Werden nannte. Wenn sie das nur erreichen, daß sich in wenigen durch sie die Tür ins Unendliche auftut, daß hier und da einmal ein verhetzter Gegenwartsmensch ehrfurchtgepackt vor dem Sphinxantlitz des kosmischen Lebens den Sklavenschritt verzögert, so haben sie schon Großes getan. Denn wenn überhaupt Leben im Menschen entsteht, so ist es immer das eine und gleiche, ob es sich nun als Wirklichkeitsgeheimnis schlechthin oder als schöne, sittliche, göttliche Wirklichkeit in der empfangenden Seele bricht, und viele Pfade führen den einmal sehend Gewordenen von Gipfel zu Gipfel.

Zugleich aber ist die heutige Bewegung von einem Pol zum andern von der Gewißheit getragen, daß das Erlebnis der kosmischen Wirklichkeit mehr sei als das Erzeugnis eines subjektiven Bedürfens und daß es möglich sein müsse, es als Wissen, ja als das eigentliche Grundwissen zu erweisen, aus dem alles weitere Forschen erst seine Kraft nimmt. Alles intuitive Weltwissen von heute ist die Ueberspannung des an sich Richtigen: daß die Selbstverständlichkeit des Realitätsbewußtseins beim naiven Menschen ein

philosophisches Moment ist, gegen dessen Gewicht aller Kritizismus, Subjektivismus, Psychologismus nicht aufkommen kann. Husserls Erkenntnistheorie ist es, welche die hierin liegende Aufgabe des Philosophen erkannt hat. Es gilt, jenes vorwissenschaftliche Realitätsbewußtsein zu erweisen als die überindividuelle, allgemeine Grunderfahrung des Geistes, die ihm als aprioriſcher Wirklichkeitssinn genau so unentrinnbar anhaftet wie das Cartesianische Grundwissen um die Realität des eigenen Ich, ein Wissen zwar von alogischer Art, aber dennoch ein Wissen, weil in dieser alogischen Art logisch als ein Letztes, Unübersteigliches aufweisbar, und darum das Fundament aller Weltanschauung und die Versöhnung der streitenden Mächte Erleben und Erkennen.

In dem Drängen unserer Zeit nach dem übersinnlichen Grunderlebnis des Kosmisch-Wirklichen und seiner wissenschaftlichen Rechtfertigung liegt ihr vitaler Zusammenhang mit dem Propheten von Ephesus. Es ist aber das Verhängnis dieser Bewegung, daß ihre Wortführer selber diesen Lebenszusammenhang kaum zu bewerten wissen, vielmehr sich darin gefallen, statt seiner einen rein peripherischen und törichten mit dem „Dunklen" von Ephesus heraufzukonstruieren. Was sie treibt, ist die lebendige Wahrheit Heraklits, auch wenn sie es nicht wissen, und darin liegt ihr zeitgeschichtlicher Beruf; was sie aber im Munde führen und der Welt als neues Evangelium anpreisen, das sind — seine Irrtümer.

Der erste Irrtum Heraklits ist sein Unvermögen, *das Erlebnis als solches festzuhalten*. Nicht dies ist das Verhängnisvolle, daß er das geschaute Geheimnis des kosmischen Lebens dem Intellekt zur Versinnlichung übergibt — das Schauen der Seele wird nicht anders zur Kraft für den Alltag als dadurch, daß der Verstand sich den seelischen Schatz zur Tagesmünze der Begriffe und Bilder umprägt — sondern daß er es tut, ohne zu spüren, wie er mit diesen Begriffen und Bildern die Sphäre des reinen Empfangens verlassen hat und in die andere des subjektiven Gestaltens übergegangen ist. Er sieht es nicht, daß seine Anschauung vom Urfeuer, vom fließenden Werden des Gegensätzlich-Einen entstand als der ohnmächtige Versuch des Intellekts, das Unfaßbare in seine Formen und Maße zu gießen, daß er Klarheit und

Sicherheit mit Dunkelheit und Tasten, Geheimnis mit Geheimniskrämerei vertauscht. Er nimmt das Mittelbare für das Unmittelbare, die Schale für den Inhalt und zwar darum, weil sich jener Versinnlichungsprozeß in ihm spontan vollzieht als unmittelbarer Ausfluß des Erlebnisses und kraft einer künstlerisch-synthetischen Funktion, die ihre Befriedigung in sich selber trägt. Er nimmt die unbewußt bildende, spielende Kraft schöpferischen Denkens für Inspiration, die Freude der Gestaltung für das Glück des Empfangens, die träumerische Versenkung in das Ergebnis des Schauens für das Schauen selbst, die Evidenz des Begrifflich-Bildlichen für die Unmittelbarkeit des Erlebens und darum das selbstgeschaffene Gedankenspiel für das unmittelbare Zugreifen der Seele, das intellektuelle Ergebnis für seine irrationale Quelle, und er kann nicht anders, weil er mehr Künstler als Philosoph ist und Kind eines Geschlechtes, das geistige Selbstkontrolle und strenge Scheidung der Erkenntnisweisen nach Art und Grenze nicht kannte und dem seit Urzeiten die Freude am Sinnlichen im Blute lag. Damit ist aber die Einzigartigkeit des Erlebnisses verwischt, die heilige Autorität, die auf seiner Unmittelbarkeit ruht, auf das gestaltende Subjekt übertragen und seiner Willkür ausgeliefert. Was nun am Genius trotzdem groß bleibt, weil er aus der inneren Notwendigkeit seines tiefer im Wesentlichen wurzelnden Geistes gestaltet und darum verwandte Geister auch durch seine Dunkelheiten zum Wesentlichen zurückzuleiten vermag, das muß am Durchschnittsmenschen unerträglich werden, weil er den Mangel eines organischen Gestaltenmüssens aus einem nur ihm verliehenen Sonderbesitz der Seele heraus durch hemmungslose Hingabe an metaphysische Triebe ersetzt und dennoch die Alltäglichkeiten aus seinem Treibhause für Offenbarung angesehen wissen will. So öffnet Heraklit durch seine Verwechslung des Offenbarungsgehalts mit dem Offenbarungssymbol, der echten Intuition des irrationalen Erlebnisses mit der unechten einer rationalen Gedanken- und Bilderschau aller Schwarmgeisterei und Erlebnisschwelgerei Tür und Tor. — Mit dem ersten Irrtum ist der zweite eng verbunden. Weil Heraklit sich das Erlebte ins Rationale abgleiten läßt, so beansprucht er auch für seine Schauungen die objektive

Autorität erschöpfenden Wissens. Er sieht nicht, daß nicht einmal das echte Erlebnis etwas mit dem Wissen gemein hatte, wie er als Naturwissenschaftler und Philosoph es kannte, geschweige denn das Gekräusel ungesetzlich-spielender Gestaltung auf seiner Oberfläche. Er geht als erster einen anderen Weg ins Wirkliche und erkennt nicht, daß es ein anderer ist. Er, der Prophet, bleibt Rationalist trotz allem, weil die naive Voraussetzung in allem Rationalismus auch in ihm lebendig ist: daß menschliches Bewußtsein und reales Sein ein und dasselbe sei. So hinterläßt er den Denkern nach ihm das unlösbare Problem, wieso die Einheit zugleich Vielheit und Gegensätzlichkeit sein könne, und der gesamten Folgezeit bis heute die Gefahr, daß hemmungsloser Intuitionalismus sich zugleich mit kritiklosem Rationalismus und Dogmatismus verbinde. Sein geniales Erlebnis befruchtete die Menschheit; daß er es weder in seiner Entstehung noch in seiner Geltung von der rationalen Sphäre zu scheiden vermochte, wurde ihr zum Verhängnis.

Denn eben diese Irrtümer sind die der metaphysischen Gegenwart auch und treten hier um so krasser zutage, je mehr diese durch die Masse bestimmt wird. Die Gefahr der Verrationalisierung, die jedes große Neuerleben schon bei der Geburt umlauert, die auch der Religion von ihrer Lebenskraft bis heute so viel entzieht, steigert sich hier, wo der Durchschnitt regiert. Ihr erstes Ergebnis ist der Intuitionalismus.

Intuition ist Selbstbesinnung auf das Wesentliche, nicht auf das Wesentliche an sich, sondern auf das Wesentliche in der Erscheinung; denn von der Erscheinung kommt das suchende Ich, selber Erscheinung, nicht los. Dennoch bleibt das Wesentliche der Erscheinung gegenüber das Ganz-Andere. Da die Merkmale der letzteren das Anschauliche und Begriffliche sind, so ist das Wesentliche in der Erscheinung das Nicht-Anschauliche und Nicht-Begriffliche. Intuition ist also das Durchstoßen des Subjekts durch das Sinnlich-Begriffliche in das Nichtsinnliche und Nichtbegriffliche. Diese Natur des Objekts, welche seine Absolutheit gegenüber dem Subjekt ausmacht und kraft welcher es diesem als ein schlechthin Unbedingtes, Neues und Unausdrückbares entgegentreten muß, ist das

erste Merkmal echter Intuition. Das andere ist die nichtsinnliche Natur des Subjekts selber. Da das Wesentliche sich nicht einem seiner Art Entgegengesetzten ergeben kann — sonst würden wir nicht Wesen und Erscheinung a priori zu scheiden genötigt sein — sondern nur dem Wesentlichen selber, so wird es nur insoweit in das Subjekt eingehen können, als dieses den eigenen Erscheinungscharakter aufzuheben und selber wesentlich zu werden imstande ist. Nun ist der Erscheinungscharakter des suchenden Ich seine Gesamtnatur als denkendes, fühlendes, wollendes Bewußtsein. Diese Natur aufheben hieße zugleich seine Existenz aufheben. Da dies nicht möglich sein kann, so ist auch ein ungehemmtes Eingehen des Objekts in das Subjekt nicht möglich, eine Tatsache, die nicht erkannt zu haben im allgemeinen der Fehler der Mystik ist, obwohl wir gerade bei Eckhart das Wort finden: „Wann Gott in die Seele spricht, sogleich, da es die Seele trifft, wird es geteilt." Was möglich bleibt, ist ein Herabmindern des rationalen Subjekts in seiner Aktivität bis auf das geringste Maß, welches mit dem Willen zur reinen Empfängnis des Objekts gegeben ist, das ist mit dem Ausschluß alles Selbstgestaltens durch geformte Vorstellung. In dem gleichen Maße, als es ihm gelingt, beides abzustreifen: den Stoff der Vorstellung und die Funktion des Formens, und nur noch Sehnsucht schlechthin, Bereitschaft zum Empfangen des Ganz-Anderen zu sein, in demselben Maße ist das Subjekt wesentlich geworden und wird das Wesentliche einströmen können. Dies Höchstmaß wird erreicht in der Empfängnis des von allem Vorstellen und Selbstformen abgewandten reinen Erlebens, in der irrationalen Selbstversenkung des Ich in das ihm unmittelbar Gegebene, welche wir als Intuition bezeichnen. Dies „reine", das ist dem sinnlich-begrifflichen Formen gegenüber aprioriische Empfangen des Subjekts kraft des nichtsinnlichen Wesens in ihm, auf welchem die Unmittelbarkeit und Evidenz des Erlebens ruht, ist das zweite Merkmal echter Intuition. In diesem Zugreifen der Seele vorbei an Sinnen und Begriff haben wir den unmittelbarsten Weg in die Wirklichkeit, der uns gegeben ist. Was wir auf ihm finden, ist sozusagen ein analytisches Urteil, die Erfahrung eines unmittelbaren Umschlossenseins nicht-anschaulicher und nicht-be-

grifflicher Wirklichkeiten durch das nicht-anschauliche und nicht-begriffliche Bewußtsein, ein Haben des Nichtsinnlichen als Geheimnis durch das Nichtsinnliche im Menschen — ewiges Licht nur so, wie es sich im empfangenden Bewußtsein bricht, aber dennoch ewiges Licht, von der Erscheinung umschlossen als etwas, das nicht von der Erscheinung ist.

Demnach kann von einem echten intuitiven Erlebnis nur in ganz bestimmten Grenzen die Rede sein. Wir erleben das Wesentliche im eigenen Ich als die dem subjektiven Bewußtsein gegenüber transsubjektive Ichheit, im andern Ich als die von der Erscheinung unabhängige Persönlichkeit, in Raum- und Zeitwelt als kosmische Wirklichkeit, im Kunstwerk als das Schöne, im Sittlichen als das Vollkommene, in der Religion als das höchste Gut. Dies sind die Strahlenbündel, die aus der Ewigkeit in unsere Seele fallen, und dann nur sind sie unverkürzten Wesens ins Subjekt eingegangen, wenn sein Empfangen geworden, nicht aber gewollt und nicht mit Selbstgestaltetem versetzt war und wenn das Objekt in seiner Sphäre des schlechthin Unanschaulichen und Unausdrückbaren belassen wurde. Echte Intuition erlebt das Ewige in mannigfaltiger Brechung, und jeden Strahl mag noch das Individuum in quantitativ und qualitativ anderer Emotion erleben; aber dem Intellekt gegenüber bleibt es stets die Einheit des Ganz-Anderen schlechthin, mysterium und ineffabile. Alle Besonderung und Gestaltung des Geheimnisses aus dem Gegebensein schlechthin zum Sobeschaffensein, aus dem, mit Schleiermacher zu reden, Existenzbewußtsein zum Gegenstandsbewußtsein, das ist zur Anschauung, sei es der begrifflichen oder der bildlich-sinnlichen, ist nur noch das Nachzittern des ins erlebende Bewußtsein gefallenen Strahls im Intellekt, nur noch das Spiel des schöpferischen Denkens über den Wassern des Erlebnisses; es verringert den Gehalt des Wesentlichen und tut es um so mehr, je mehr das Selbstgestalten des Subjekts ein gewolltes oder ein ungesetzlich-traumhaftes wird oder gar zur künstlichen Steigerung seiner sinnlich-rationalen Fähigkeiten greift. Auch dann noch glaubt das Subjekt, rein nur zu empfangen, aber es betrügt sich selbst, weil der Wunsch zu schauen ihm den Blick blendet: weder Unmittelbarkeit noch Evidenz blieben unverkürzt,

denn der Schauende schaut nur noch sein eigenes Werk. Nicht mehr das Wesentliche wird geschaut, sondern das Gefäß, worin der Intellekt das Wesentliche aufzufangen sucht: aus der echten, irrationalen Erlebnisschau ist die unechte, rationale Gedanken- und Bilderschau geworden. — Damit ist beileibe nicht gesagt, daß das sinnliche Subjekt darauf verzichten solle, das lebendige Wasser in seine Gefäße abzufüllen; wie anders könnte es die ewige Kraft in Welt und Leben überleiten als dadurch, daß es sie in Begriffe bannt, Urteile und Maximen daraus folgert! Und sicherlich hat hier neben der geordneten Arbeit des an das Erleben angeschlossenen logisch-gesetzlichen Denkens auch das künstlerisch-spontane Gestalten des intuitiven Intellekts seinen Platz, welcher spielend-traumhaft seinen Faden aus dem seelischen Erlebnis spinnt. Aber jedenfalls ist das, was wir dann in beiden Fällen haben, nicht mehr Offenbarung selbst, sondern abgeleitete Offenbarung, relativierte, dem Irren ausgesetzte Gewißheit. Im übrigen werden wir eben hier erkennen, wie weit unechte Intuition an Wert der echten nachsteht. Echte Intuition ist immer nur Eigenleben. Der Ausdruck, der dem sinnenden Bewußtsein aus diesem Leben zuwächst, will niemals selber geoffenbartes Leben, stets nur symbolische Verkörperung desselben sein, und seine unentbehrliche Leistung ist nicht die, daß er uns andern das Selbstschauen abnimmt, sondern die, daß er es uns erleichtert, indem er auch dem fremden Suchen zum Symbol und Wegweiser wird, der es zum Selbsterleben zurückleitet, sofern er nur selber zwanglos aus dem Erleben an die Oberfläche des denkenden Bewußtseins emporstieg. Unechte Intuition aber ist nicht Lebensschau, sondern die selbstgefällige Betrachtung des intellektuellen Spiels auf seiner Oberfläche, Leben aus zweiter Hand. Ihr Ausdruck mag da von Nutzen sein, wo er vom Genius stammt, dem ein Gott gegeben hat, das innere Leben auch bis in die fernsten Gedanken zu tragen und sprachlich so zu verkörpern, daß selbst das Gestammelte noch ewiges Licht durchscheinen läßt; wo aber die geniale Gestaltungskraft fehlt, da verrinnt das ursprüngliche Erlebnis im Sande des Alltäglichen, das niemanden mehr zur Quelle zurückzuleiten vermag, und wo gar noch das Erleben selbst nicht quellfrisch war, wo Suggestion und Eitelkeit

künstliche Erzeugnisse zutage fördern, da treiben diese den Suchenden nur von der Quelle hinweg in den Irrgarten der Illusion hinein und werden zwiefach unerträglich, wenn sie trotz allem Offenbarung heißen wollen.

Eben dies aber ist die Klippe, der die heutige Bewegung augenscheinlich zutreibt. Ein großes Neuerleben wirkt sich in ihr aus; der „Sinn und Geschmack für das Unendliche" ist erwacht. Aber indem sie Dilettanten und Experimentatoren an der Massenpsyche ausgeliefert wird, verliert sie zusehends die Kraft der unmittelbaren Lebensschau und verzettelt sie sich in unfruchtbar-öder Erlebnisschwelgerei. „Eidetische Einstellung" wird Massenartikel. Aus der phänomenologischen Wesensschau wird ein Freipaß für Traumorgien. Mit unmerklicher Verwischung der Grenzlinie zwischen dem, was einer strengen wissenschaftlichen Selbstbesinnung wirklich unmittelbar gegeben ist, und dem, was das Ich traumhaft dazu gestaltet, setzt es ein, und mit zügelloser Hingabe an die Visionen eines metaphysisch überreizten Intellekts hört es auf. Schon Scheler, Spengler oder Barth „schauen" nicht mehr das Objekt wie es sich selber gibt, sondern das subjektivierte, relativierte Objekt, denn ihr Schauen ist nicht mehr reine Empfängnis — die kennt nur das Ganz-Andere als Mysterium — sondern das freie Spiel des vom empfangenden Ich befruchteten Intellekts. Ihr Schauen hat also lediglich eine private und fragliche Bedeutung als Ausdruck der Offenbarung, wie gerade sie sie zur Zeit erleben; der Urteilslose aber macht die Offenbarung selber daraus. Keyserling will auf intuitivem Wege durch das Besondere zum Allgemeinen der Weisheit durchdringen; aber die Weisheit, die sich so ergibt, ist nicht mehr die Grunderfahrung der Realität an sich, sondern die bestimmte Erkenntnis der so beschaffenen Realität, das X als All- und Menschheitsbewußtsein, der Kosmos als enthülltes Geheimnis: göttliche und menschliche Weisheit fließt ihm zusammen in eins. So anziehend es zu lesen ist, wenn er etwa schildert, wie die gewaltige Impression des Himalaja ihm unmittelbar zur Geburt neuer Erkenntnisse wird, so ist doch die vermeintliche Unmittelbarkeit stark zu bezweifeln, insofern jene Erkenntnisse gewiß aus dem tiefinnerlichen Erleben einer wirklichen Berührung zwischen Seele

und kosmischem Leben geboren wurden, auch zeitlich sich ohne weiteres an das Erleben selbst angeschlossen haben mögen, deswegen aber doch nicht in der Berührung gelegen waren, sondern als das Ergebnis des durch sie befruchteten Intellekts nach ihr und aus ihr entstanden. Hier beginnt sich das Gefühl der Distanz vom Uebersinnlichen, welches gerade mit seinem unmittelbaren Besitz am lebhaftesten verbunden ist, zu verschleiern; die reine Wirklichkeit zieht sich vor der verendlichten zurück. Seinen Höhepunkt erreicht dieser Prozeß in Okkultismus, Spiritismus und Anthroposophie. Hier ist die geschaute Realität untergegangen in einer ihrer Relativität völlig vergessenden Traumspekulation. Diese Ausbreitung des universalen Lebens zur Weitmaschigkeit eines kosmologischen Systems, diese Verdichtung des reinen Erlebnisses zu einer naturgeschichtlichen Dogmatik will dennoch auf der gleichen psychischen Ebene liegen mit dem Urhaben des Wesentlichen selber, will in allem gleichermaßen „geschaut" sein. — Hier haben wir denn auch das Fortschreiten von der Gedankenschau zu einer irgendwie sinnlichen Anschauung des Uebersinnlichen und von der spielenden Synthese des träumenden Normalintellekts zu den Treibhauserzeugnissen einer durch planmäßige Dressur über sich hinaus gesteigerten Subjektivität. Ein sprechendes Zeugnis für das ohnmächtige Suchen unserer zwischen Himmel und Erde geteilten Zeit: dies Unvermögen, den horror vacui zu überwinden und in das Wesenlose zu greifen, um das Wesentliche zu finden, dies erdschwere Sichanklammern an die Erscheinung, das lieber durch künstliche Selbstpotenzierung ein Uebersinnliches sich vortäuscht, als daß es das Greifbare losläßt, um den Sprung ins Leere zu wagen. So wird den sinnengebundenen Instinkten geschmeichelt und dem Drang nach dem Leben ein Brocken hingeworfen. Wir stehen wieder vor der primitivsten Form der Jenseitigkeit: dem Animismus.

Woher aber dies hemmungslose Abgleiten aus der echten Intuition in unechten Intuitionalismus? Offenbar ist es der metaphysische Affekt, welcher den Blick verdunkelt für unnachsichtliche Scheidung des Gegebenen vom Selbstgestalteten. Denn während die Sehnsucht sich genügen läßt, das Unerforschliche schweigend zu verehren, will der Affekt mit Händen greifen und,

da der erregte Intellekt ihm Greifbares vorgaukelt, so erklärt er die Illusion um dieser Greifbarkeit willen für Wirklichkeit. Er träumt sich über eine ungeheuerliche Selbsttäuschung hinweg, denn in Wahrheit bleiben diese „Erkenntnisse übersinnlicher Welten" (Steiner) Träume vom Unerreichbaren, bunte Blasen, die himmelan steigen und weit ab vom Ziel platzen. Nie und nirgends bringt diese Gedanken- und Bilderschau ein inhaltlich Unerhörtes, immer nur eine neue, unter Umständen unerhört neue — mitunter auch unerhört alte — Zusammenschau von längst Gedachtem, längst Angeschautem. Das Material liefern in immer gleicher Weise Sinne und Vorstellungen; das Neuartige ist nur die besondere Synthese, die aus dem sinnlichen Stoff ein Kaleidoskop macht. So wenig wie der Schlaftraum der Seele wirkliche Neuoffenbarung zuführen kann — oder es müßte erst noch der Nachweis erbracht werden, daß ein Träumender jemals Bilder oder Gedanken geschaut hätte, die mehr als spielende Zusammenordnung vorher gehabter Eindrücke und Vorstellungen waren — so wenig tut es der Wach-Traum des intuitiven Denkens oder Wahrnehmens. Noch nie und nirgends hat ein spiritistisches Medium „Offenbarungen" aufweisen können, die eine andre Welt beträfen als die der Sinnlichkeit. Und alles „Hellsehen" enthüllt sich bei näherer Prüfung als ein — vielleicht — Ueberspringen von Räumen und Zeiten, aber nicht als ein Ueberwinden von Raum und Zeit. Es gibt keine geoffenbarten Gedanken, sondern nur Gedanken und Bilder von Geoffenbartem; ihr Wert ist Hilfe zur Offenbarung, aber zu dieser selbst stößt immer nur das Subjekt erlebend hindurch. Und zwar handelt es sich um eine synthetische Funktion des Intellekts: die Konzentration gibt dem Denken den Anstoß, das Ewige durch sich hindurchzuleiten, bis es als traumhaftes Gedankengebilde oder Bild an seiner Oberfläche erscheint. Diese Synthese hat nichts mit Logik zu tun, dazu fehlt ihr die Gesetzlichkeit, und eben dies macht sie den Besonnenen verdächtig, es sei denn, daß sie vom Genius geübt werde; dennoch ist sie Denken, denn es sind Vorstellungen, welche sie formt, und diese Vorstellungen sind die Hülle um sinnliche Anschauungen. Aber sie ist träumendes Denken, freies Spiel des Geistes, ähnlich dem des Traumes und der künst-

lerischen Imagination und wie diese das Subjektivste und Relativste, was denkbar ist. — Die Ueberwertung aber dieser rationalen Synthese als einer schöpferischen Funktion, ihre Erhebung zur Rolle der Offenbarung selber beruht auf ihrem spontanen Charakter. Der wissenschaftlich ungehemmte metaphysische Drang verwechselt sie mit der irrationalen Empfängnis, weil sie sich scheinbar ebenso ohne Dazutun des Willens vollzieht; denn dort wie hier scheint keinerlei Selbsttätigkeit des Subjekts erforderlich außer der Einstellung auf das Empfangen überhaupt, welche nicht einmal immer die bewußte Form gewollter Konzentration anzunehmen braucht, sondern sich auch unbewußt vollzieht, rein dadurch, daß irgendein zufälliger Eindruck von der Außenwelt her den Geist festhält und ihm Brücke zum erlebenden oder denkenden Schauen wird. Das Auge richtet sich zum Sternenhimmel empor, und sofort spürt die Seele die Schauer der Unendlichkeit, sofort aber auch „kommen" die Gedanken des Woher und Wohin. Kein Wunder, wenn dann diese Gedanken für nicht minder unmittelbar genommen werden wie jenes Erlebnis; in Wahrheit sind sie aber doch erst darüber zugekommen und keineswegs „von selbst", sondern so, daß das empfangene Ewigkeitserlebnis ein träumendes Denken in Bewegung setzte. Denn unser Denken vermag bekanntlich die empfangenen Eindrücke auch unter der Schwelle des kontrollierten Bewußtseins auszuspinnen, mag es sich bei ihnen um organische Reize handeln wie im Traum oder um Erlebnisse wie in der Inspiration oder um eine Mischung von Erlebtem und Gedachtem wie wohl zumeist in der Gedankenschau des Hellsehers. Wenn das Grundverschiedene dennoch in eins gesehen wird, so kann es nur geschehen, weil das Subjekt von vornherein den Affekt seines Erkennenwollens in das schauende Erleben hineinträgt: nun sieht es nicht mehr, daß sich ihm auf eine wirklich unmittelbare Weise lediglich das X ergeben hatte; es sieht nur verzückt auf das scheinbare Von-selbst seiner Gedanken und Bilder, nimmt den Traum für Erlebnis, das Weltbild für Weltleben und wird, einmal über die Kluft hinweggehoben, auch nicht mehr stutzig, wenn seine Gedankenschau ihm nunmehr die absonderlichsten Züge in das Weltbild hineinzeichnet. Ist das Ich einmal künstlich über sich selbst hinausgesteigert, so ist es

kein Wunder, wenn es bald die Kontrolle darüber verliert, was von ihm und was von den anderen herrührt, wenn in das Augenblicksgedachte das Frühergedachte, das Angelesene und Angehörte, angeschwemmt durch den metaphysischen Affekt, mit hereinströmt. So baut sich der Anthroposoph aus eigenem und fremdem Gut — und augenscheinlich ist des letzteren erheblich mehr als des ersteren — seine Offenbarung zusammen und ruft sie hinterdrein als geschaute Unmittelbarkeit aus; und selbst der Umstand, daß seine vermeintliche Eigenschau immer ziemlich zuverlässig auf den eisernen Bestand altindischer Ueberlieferung hinausläuft, vermag ihn in seiner Offenbarungsgewißheit nicht mehr zu erschüttern. Mit gleicher Evidenz schaut er in den Dingen das übersinnliche Sein und in einem Laternenanzünder die Inkarnation eines Wesens, das in einem früheren Dasein einmal seinen Weg kreuzte (Mebold): alles ist Offenbarung und unmittelbare Wesensschau. Die Gradunterschiede des Gewißheitserlebnisses sind verwischt, ausgelöscht durch die autosuggestive Vereinerleiung von Gnaden- und Wunschschau. Der Taumel des gesteigerten Selbstseins tötet die Kraft zur Selbstkontrolle. Der Wunsch wird seine eigene Erfüllung, und der Affekt verhüllt den tatsächlichen Abstand. Aus menschlicher Sehnsucht wird unbeherrschter Drang, aus der Grunderfahrung demütigen Wirklichkeitshabens ein ebenso unfrommer wie unwissenschaftlicher metaphysischer Sport, und damit werden alle Hemmungen ausgeschaltet, die vor dem mächtigsten Zwingherrn des Menschen schützen: der Suggestion.

So traurig aber diese Verarmung des persönlichen Lebens zu hohler Erlebnisschwelgerei, dies Hinschmelzen des schicksalgeschmiedeten ersten Reifens um die Seele und ihren Gott in öden Sport den Beobachter stimmen muß, so unleidlich wird es vollends durch den Dünkel, mit dem sich das Schauen zugleich zum Reichtum eines übersinnlichen *Wissens* aufputzen möchte. Dieser Intuitionalismus, der davon ausging, das erkennende Denken zu ersetzen, ist zugleich der unverfälschteste *Rationalismus*. — Wissenschaftlicher Besinnung ist aller Anspruch auf objektives Erkennen der übersinnlichen Wirklichkeit fremd. Selbst die Grunderfahrung jenes Erlebnisses, welches allein unauflöslich mit unserer Ichexistenz

verbunden ist: die einer transsubjektiven Ichheit als der Dauer im Wechsel des psychologischen Ich, werden wir um dieses überindividuellen Charakters willen nicht als exaktes Wissen bezeichnen. Immer bleibt noch der Sprung von der allgemein erlebten Realität zur Realität selber. Wieviel mehr bei den anderweitigen Erlebnissen, die solche Lebensnotwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht aufweisen können! Ihnen kann wissenschaftliche Geltung nur aus zweiter Hand zugesprochen werden, nämlich insoweit als sie sich, bei gleichen subjektiven Bedingungen, auf die Geltung der Grunderfahrung vom Ich als einer wesensgleichen analogisch berufen können. Aber modernes Schauen will immer zugleich Wissen sein. Den Anspruch auf absolute Erkenntnis erhebt selbst die phänomenologische Wesensschau, obschon doch das Schauen des X immer subjektives Erlebnis bleibt und recht wohl auch individuell verschieden gestaltet sein mag. Spengler erhebt die intuitive Synthese zur Methode geschichtlicher Erkenntnis. Keyserling macht sich anheischig, den Beweis für die Realität des Kosmos zu erbringen: aus der geschauten Einheit eines kosmischen Gesetzes, aus den Gesetzen der Mathematik als der Widerspiegelung kosmischer Harmonie, aus denen der Aesthetik als dem Spiegelbild einer universalen Rhythmik; als ob es selbstverständlich wäre, daß die erlebte Gesetzlichkeit, daß die Mechanik mathematischen Denkens, der Schaffensakt des Künstlers, lauter Formen des Subjekts, zugleich den Pulsschlag des kosmischen Objekts selber darstellen müßten! Die ganze Naivität dieses Anspruchs tritt uns wieder bei Steiner entgegen, der in seinen hellseherischen Enthüllungen die gradlinige Fortsetzung der exakten Naturwissenschaften anerkannt wissen will. Man denke: die Akashachronik als Lehrbuch der Naturgeschichte! Womit aber begründet der Hellseher diesen Anspruch? Nicht so sehr mit der Berufung auf die phänomenologische Theorie — die ist wegen der offenbaren Unterschiebung eines versinnlichten und rationalisierten Objekts für das nichtsinnliche gar zu fadenscheinig — sondern mit dem Erlebnis des Esoterikers. Also Wissen legitimiert durch Erleben, anstatt umgekehrt. Wie Cartesius aus dem irrationalen Grunderlebnis der Ichheit die Geltung des logischen Denkens herausspann, so wird hier aus

dem Einheitserlebnis die Geltung der träumenden Synthese abgeleitet. Aber das Ichsein ist denn doch ein anderes Fundament als das esoterische Einheitsbewußtsein und die Verwechslung seiner Geltung mit der gesetzlichen der logischen Synthese ein verzeihlicheres Abgleiten als der Schritt vom esoterischen Sondererlebnis zur Objektivierung des ungesetzlich-spielenden Denkens. Hier erlebt der Schauende sein Einssein mit dem Alleinen, und darum ist Bewußtsein und Sein dasselbe; nun braucht er nur das „Geistauge" aufzutun, und alle Geheimnisse des Makrokosmos liegen wie ein offenes Buch vor ihm da. Die Brahman-Atman-Theorie in moderner Ausgabe. Aber welche Ungeheuerlichkeit! Zum ersten ist tatsächlich das Einheitserlebnis des Esoterikers nicht ein allgemeinmenschliches, sondern eben ein esoterisches und vielfach widersprochenes: wir anderen, die wir doch auch unser Erleben haben, wissen uns in ihm wohl gottverwandt, doch nie gottselbst; nie ist die Scheidewand zwischen Subjekt und Objekt völlig aufgezogen, stets bleibt die unüberbrückbare Distanz, ja gerade sie ist das Wesen aller frommen Hingabe. Selbst aber wenn das Einheitserlebnis ein allgemeinmenschliches wäre, wieso wäre es zugleich auch exaktes Wissen? Wo wäre die Kluft zwischen menschlichem Bewußtsein und der Realität überbrückt? Immer nur würde der Schluß, das heißt letztlich der Wunsch hinüberführen, und auf diesen Grund kann exakte Wissenschaft nicht bauen, ohne sich aufzuheben. Was hier also vorliegt, ist Wunschmetaphysik, aber nicht Wissenschaft, und ihre Verbreitung unter dem erborgten Decknamen der letzteren ist Falschmünzerei, das Schlimmste, was man unserem nach Klärung seines metaphysischen Bedürfnisses ringenden Geschlecht antun kann.

So befinden wir uns einer Zeitströmung gegenüber, welche, geboren aus dem großen und echten Erleben unserer Jahre, im Begriffe ist, dies kostbare Gut, das alle Hoffnung aufkeimenden Geistlebens in sich beschließt, gegen das Truggold eines sportmäßigen Intuitionalismus und naiv-willkürlichen Rationalismus zu verschleudern. Welches wird demnach unser Schlußurteil sein? Es ist die Tragik dieser Bewegung, daß sie ihren eigentlichen Wert nicht kennt und ihre Bedeutung dort sucht, wo sie nicht liegt. Was

in ihr als verborgenes Motiv kräftig ist, ist das Bleibende: dies von der Not freigemachte Durchdringen in das Wesentliche. Wie einst das starke Erleben Heraklits, so wird auch dieser Drang zum Unmittelbaren in den Strom menschlichen Vollendungsstrebens einmünden und ihn bereichern. Je mehr seine Wortführer die Massen ihrer Gläubigen auf das Kraftzentrum selbst zu richten wissen werden, um so verdienstvoller werden sie an der suchenden Menschheit handeln, und alle, die sich am Geistleben der Gesamtheit mühen, werden ihre Mitarbeit anerkennen. Insbesondere wird die Dogmatik nicht mehr an der Bewertung des kosmischen Erlebnisses vorübergehen dürfen. Aber ins Leere werden jene arbeiten, solange sie noch wähnen, das Verlangen der Zeitgenossen mit Luftgespinsten abfertigen zu dürfen. Wie Heraklits dunkle Gedanken, so werden auch die schillernden Gebilde moderner Gedanken- und Bilderschau das innerste Leben der Menschheit nie erreichen; ja diese noch viel weniger als jene, weil sie nicht den Traum des Genius darstellen, sondern den des metaphysisch-überhitzten Durchschnittsintellekts, der einigen Wenigen zum Durchstoß ins Eigenleben verhelfen mag, den Vielzuvielen aber zum leeren Scheinleben werden muß. Wo sie als Selbstwert genommen werden, kann unsere Ablehnung um der Irregeführten wie um der Wahrheit willen nicht nachdrücklich genug sein. Die deutliche Abgrenzung echter Intuition gegen ihre rational-sinnliche Gestaltung, mag sie logischer oder traumhafter Natur sein, als etwas Sekundäres in Entstehung wie Geltung ist wiederum eine Aufgabe, welche die Verhältnisse der Gegenwart der dogmatischen Arbeit vorzeichnen. Im übrigen lassen wir die Geschichte sorgen: das Menschheitswerden rauscht seinen majestätischen Gang an allem Verzerrten vorüber und nimmt nur das Echte in sich auf. Die Ernüchterung wird kommen. Wir werden wieder lernen, das Große groß zu sehen. Nubila, transibunt.

Ernst Troeltsch und das Problem der wissenschaftlichen Theologie.

Von

Prof. D. Karl Bornhausen-Breslau.

Uebersicht: I. Die geschichtsphilosophische Methode: 1. Dogmatisches und historisches Denken. 2. Der idealistische Ursprung: Apriori und Kontingenz im Historischen; Der Primat der Ethik in der Historie; Die Logik der Geschichte. — II. Das Problem der Religionsphilosophie: 1. Die systematische Theorie: Religionspsychologie; Erkenntnistheorie der Religion; Geschichtsphilosophie der Religion; Metaphysik der Religion. 2. Die historische Stoffverarbeitung: Die geschichtlichen Erscheinungsformen der christlichen Religion; Gegenwart und Aufgabe der christlichen Religion: Modernismus; Kirche und Staat; Apologetik; Mission. — III. Die Synthese der Kultur: 1. Ihre relative Möglichkeit. 2. Ihr Weg und Ziel. 3. Ihre praktische Verwirklichung.

Pendent interrupta opera. Virgil.

Wer zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland evangelische Theologie zu studieren begann, wurde im Verfolg seines Studiums mit Notwendigkeit auf zwei theologische Einstellungen geführt, deren Vereinigung notwendig und doch unmöglich erschien. Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch [1]) haben in ihrem Leben oftmals und ohne Erfolg Rede und Antwort gewechselt, ja sie haben es ihren Schülern fast verübelt, wenn diese Synthesen

1) Würdigungen des Auslands: E. Vermeil, „La pensée religieuse de Troeltsch", Straßburg 1922; D. C. Macintosh, „Troeltsch's Theory of religious knowledge". American Journal of Theology, Chicago, July 1919, S. 274 ff. Nachruf von C. W. Pipkin in „Christian Register", 5. April 1923, S. 319 f.; von Fr. v. Hügel, Times Lit. Suppl. 29. 3. (Chl. Welt 20 f.).

versuchten [1]). Wenn der Siebzigjährige und der Fünfzigjährige im Abstand eines Jahres uns entrissen wurden, so ist trotzdem der geistige Abstand zwischen ihnen der einer Generation. Nicht in den großen Gegensätzen zwischen der Absolutheit des Christentums, der Religionsgeschichte und der Metaphysik wird dieser Abstand klar: diese Gegensätze hatte ja der junge Herrmann bekämpft und überwunden, und mußte sie nun als alter Mann wiederkehren sehen. Sondern darin wird die neue Zeit offenbar, daß ein Mann wie Ernst Troeltsch niemals Theologie studiert hätte, wenn nicht Männer wie Wilhelm Herrmann diese höchste und letzte Angelegenheit des menschlichen Geistes so überzeugend und eindrucksvoll vertreten hätten.

„Also wurde ich Theologe. In der Theologie hatte man damals so ziemlich den einzigen Zugang zur Metaphysik und äußerst spannende historische Probleme zugleich" [2]). Dasselbe bestätigt Troeltsch von dem Philosophen, der ihn stärkst beeinflußt hat: „Wilhelm Dilthey hat mit theologischen Studien begonnen, die nach J. Burckhardts Worten, der ebenso begann, keine schlechte Vorbereitung für die Historie sind" [3]). Daraus wird klar, daß Troeltsch sich die Geschichte in ganz anderem Sinn zur Lebensaufgabe macht, wie die Zeit und Wissenschaft um ihn. Weder ist sie ihm ein mehr oder weniger mechanischer Ablauf von Geistesvorgängen, die in Analogie zum Naturverlauf stehen; noch sieht er in ihr ein Geheimnis, das die Offenbarung Gottes verhülle und nur dem Gläubigen zeige. Vielmehr will er die Geschichte selbst als ein vollendet eigengesetzliches geistiges Gebilde verstehen und in ihr Religion erfassen, wenn anders Religion eine Vernunftseite hat. Religion kann nur in der Geschichte wissenschaftlich erkennbar werden. Dann aber untersteht die Geschichte nicht dem kausalen und auch nicht dem

1) Z. B. Diehl, „Herrmann und Troeltsch", ZThK 1908, S. 473. P. Spieß †, „Zur Frage des religiösen Apriori" in „Religion und Geisteskultur" 1909, S. 207; S. 263 die Antwort Troeltschs.

2) „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", hrsg. von Raymund Schmidt, II. Bd., S. 162, Verlag Meiner, Leipzig 1921.

3) „Der Historismus und seine Probleme", Tübingen 1922, S. 509.

biologischen Entwicklungsgesetz. Geschichte ist weder ein unendlicher Prozeß des überlebenden Tüchtigsten, noch ist sie ein Fortschritt, der nach rationaler Nützlichkeit von den Menschen mit mehr oder weniger moralischem Einschlag bezweckt worden ist. Sondern Geschichte ist ein Drittes, Höheres, Anderes, das wohl mit Entwicklung und Fortschritt verbunden sein mag, aber schließlich doch ein Letztes enthüllt. Gott? Religion?

Diese Frage kann der wissenschaftliche Wahrheitsucher nicht beantworten. Ernst Troeltsch, der Gelehrte, hat sie nicht beantwortet, hätte sie wohl auch als Greis nicht beantwortet. Denn sein ganzes in ungewöhnlicher Breite sich ausdehnendes Forschungswerk ist die Antwort. Eine andere hat er nicht, als Forschen und Fragen in der Geschichte nach ihrem Wesen. Und überall muß dieses eigengesetzlich Geistige sein: in Wirtschaftsgeschichte und Technik, in der Sprachwissenschaft und in der Politik, in der Kunst und in der Religion. Gewiß in den beiden letzten am sichtbarsten; aber ihrer Schau ist nur zu trauen, wenn dasselbe Geistige als etwas schlechthin Anderes, Naturüberlegenes, Schöpferisches sich überall da auftut, wo der Mensch als Mensch Geschichte schafft. Ob die Geschichte dann nur als Menschengeist erscheint? Das gerade soll die Forschung zeigen, daß der Geist der Geschichte größer als der Mensch, daß das geistige Leben größer als das Denken ist.

Mit dieser Problemstellung ist gerechtfertigt, warum Troeltsch Theologe war und blieb. Denn sein Problem der Geschichte war eminent theologisch, herausgeholt aus der historisch-kritischen Theologie des 19. Jahrhunderts von Ferd. Chr. Baur bis Adolf v. Harnack, in Verbindung gesetzt mit der Philologie und Urkundenforschung von Paul de Lagarde bis Wilamowitz und Reitzenstein, durchdacht an der Geschichtsphilosophie des gesamten 19. Jahrhunderts. Diese ganze Aufgabenstellung war so einzigartig und unwiederholbar, daß zwei Momente an diesem Riesenwerk nicht verwundern können. Einmal, es blieb in Vorarbeiten stecken; denn es wollte nur Vorarbeit sein. Aus jeder Schrift ergaben sich unzählige neue Probleme, die das eben abgeschlossene Werk zu einer Vorarbeit herabdrückten. Selbst die „Soziallehren der christlichen Kirchen", wie sie aus der Besprechung einer unbedeutenden Schrift

hervorwuchsen [1]), sind eine Vorarbeit. Troeltsch kennt keinen Abschluß, er sieht nur neue Fragen und Aufgaben. Das andere Moment, das an seinem Werk auffällt, ist seine Verworrenheit und schwere Durchdringbarkeit. Es ist weder leicht noch erfreulich, diesem sprunghaften Geist bei seinem Irrlichtelieren über die gesamte Problematik der Weltgeschichte zu folgen. Daß dabei noch eine Menge von Fehlurteilen, Einseitigkeiten und ungeprüftem Gut auffällt, ist nicht verwunderlich. Es ist besser, diese wissenschaftlichen Schwächen des Gelehrten Troeltsch klar zu sagen; denn sie gehören zu seinem Vorzug, daß er das Unmögliche versucht und eine Strecke weit gefördert hat: nämlich ohne vorgefaßtes Ziel aus dem Material der Geschichte selbst ein systematisches Ganze der Kultur und der Religion herauswachsen zu lassen. Wer wollte es leugnen, daß unser gesamtes Geistesleben ein System ist, ohne daß ein Mensch dieses System je gedacht hat. Dieses System wollte er n a ch denken, nicht es erfinden oder erpressen, nur Stück für Stück es nachzeichnen, zufrieden damit, daß die beobachteten Linien sich irgendwo im Unendlichen schneiden und damit System bilden werden. Dieser Kopf, der so viel verwirrende Einzelbilder aus der Geschichte heraushob und erscheinen ließ, war keineswegs selbst verworren; er war der klarsten Denker einer, die wir hatten, und er war desillusioniert gegenüber seiner Umwelt. Er gab sich kaum mehr Mühe, sich ihr verständlich zu machen: so sehr faßte ihn die Aufgabe der rastlosen Stoffumwälzung, um aus seinen neuen Kombinationen und Aspekten neue Gedankeneindrücke zu schöpfen.

Unter diesen Umständen ist es von vornherein ausgeschlossen, Ernst Troeltsch gerecht zu werden. Er war mit niemand zufrieden, ob Freund oder Feind, der über ihn schrieb; und er konnte es nicht sein. Denn jeder Beschreiber zieht die von Troeltsch begonnenen Linien anders zu Ende, als er es wollte. Und wie er es wollte, das wußte er selbst noch nicht. Auch der, der seit 20 Jahren in wechselnder Anziehung und Abstoßung neben ihm und mit ihm arbeitete [2]), kann ihm sein Werk nicht vollenden. Aber es sind

1) Vgl. Philosophie der Gegenwart II, S. 169.

2) Vgl. RGG V, Sp. 1360 ff., Art. „Troeltsch"; ferner Ztschr. f. Philosophie und philos. Kritik Bd. 139, S. 194 ff.

genug gelehrte Kräfte da, um aus dem gewaltigen Baumaterial, das Troeltsch herbeischaffte, etwas zu gestalten, das geistig doch mit ihm zusammenhängt. Dazu ist allerdings zunächst nötig, eine Uebersicht über Troeltschs Arbeitsweise und Arbeitsrichtung zu gewinnen.

Seine Arbeitsweise war geschichtsphilosophisch, und gerichtet war seine Arbeit auf das Problem wissenschaftlicher Theologie. Methode und Problem stehen dabei in dem eigentümlichen „Zirkelverhältnis“ [1]), das sein Denken auszeichnet. Er vermied die Konstruktion der Synthese, die doch seinem gesamten Arbeiten zugrunde lag: die Systematik der Kultur [2]).

I.

Troeltsch setzt sich die Aufgabe, die Erscheinungswelt der Religion mit der Entwicklung des menschlichen Geistes zu einem lebendigen Zusammenklang zu bringen, weil er die grundsätzliche Bedeutung beider Momente erkannt hat. Wiederholt betont er, daß diese Aufgabenstellung ihm von seinem Lehrer Albrecht Ritschl zukam. Bei ihm habe er sowohl eine bestimmte dogmatische Ueberlieferung als auch eine bestimmte Einstellung auf den Geist der Gegenwart beobachtet. Nur habe die dogmatische Ueberlieferung nicht der Geschichtswissenschaft und das Bild der Gegenwart nicht der Philosophie entsprochen [3]). Besser zu machen ist das nur dann, wenn Arbeitsweise und Gegenstand in ein viel näheres Verhältnis der Abhängigkeit voneinander kommen. Weder darf die dogmatische Ueberlieferung die Gegenwart ordnen und beherrschen; noch darf die Gegenwart über den Geist der Vergangenheit Gewalt gewinnen. Daraus folgt nicht nur wieder der eigentümliche Zirkel, daß Stoff und Methode zusammengehören, sondern es tritt auch Klärung der Methode selbst ein.

---

1) „Der Historismus und seine Probleme“, S. 694.

2) Seine jüngste Stellungnahme zum „System“ in „Philosophie der Gegenwart“ S. 171 ff.

3) Vgl. „Soziallehren . . .“ S. VII.

1. Bei Ritschl und seiner Schule wird Troeltsch der aktuelle Gegensatz von dogmatischer und historischer Methode klar. Was bei Kant in der Entscheidung zwischen dogmatisch und kritisch vorgeht, das erneuert sich bei Troeltsch im Entscheid zwischen historisch-dogmatisch und historisch-kritisch. Der Wandel der Auseinandersetzung der beiden Methoden im 19. Jahrhundert ist charakteristisch und wird von Troeltsch nachdrücklich herausgestellt [1]). Zuerst hat Schleiermacher den Gegensatz zu überwinden gesucht. Er wies die ganze historisch-kritische Beobachtung des Lebens der Wissenschaft, der Philosophie, der Ethik zu und trennte von ihr das religiöse Leben in seiner Gefühlseigenart als jeder Kritik, ja jedem Begriff inadäquat und daher nur praktisch zu verwirklichen.

Nachdem diese Klärung im orthodox-pietistischen und Hegelschen Dogmatismus verloren gegangen war, unternimmt die Ritschlsche Schule mit ihren Historikern und Dogmatikern einen neuen Ausgleichversuch. Auf rein religiösem Wege werden bestimmte Punkte aus der kritisch behandelten Geschichte herausgehoben und durch den religiösen Eindruck in ihrer Tatsächlichkeit, besser „Wirklichkeit" garantiert. Dadurch rücken sie aus dem Bestande der Historie herüber in das Gebiet des Dogmas, wo sie als geschichtliches Fundament für systematischen Glaubensaufbau dienen [2]). Bei diesem Versuch wird von Wilhelm Herrmann die kantisch-kritische Philosophie meisterlich benutzt, um alle Philosophie aus der Religion und dem Dogma auszuscheiden, beide praktisch-religiös und moralisch-aktiv zu gestalten und die Predigt der christlichen Heroen, des Paulus und Luthers, als wesentlich herauszustellen. Dabei kann man sich aber nicht einer Metaphysik der Geschichte entschlagen, die nicht nur der Predigt Jesu, sondern der Persönlichkeit Jesu eine einzigartige Stellung im Geschichtsprozeß gibt. Damit ist die historische Methode doch wieder durch die dogmatische überwunden. Religion und Christentum treten aus der allgemeinen menschlichen Geisteskultur heraus, und was sie dabei

1) Ges. Schriften II „Historische und dogmatische Methode in der Theologie", 1898 (S. 729 ff.). „Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft", 1908 (S. 193 ff.).

2) Ges. Schriften II S. 204 f. Anm., 208 f.

an Intensität gewinnen, verlieren sie reichlich an Einfluß auf den allgemeinen Lebensprozeß. Daß die starken religiösen Kräfte, die Albrecht Ritschl und seiner Schule innewohnten, für das praktische Leben in Kirche und Volk weithin unwirksam geblieben sind, führt sich zurück auf diesen Mangel an Kulturoffenheit und Vertrauen.

Nun vollzog sich aber in der Geschichtswissenschaft ein kritischer Prozeß, der das Mißtrauen der Theologen zu rechtfertigen schien. Ein vollständiger kritischer Relativismus setzt in der Geschichtswissenschaft ein. Der Sinn für das Schöpfermoment des Geistes im menschlichen Werdeprozeß geht verloren. Die materialistische Geschichtsschreibung greift auf die Religionsgeschichte über, und eine ebenso gerichtete Religionspsychologie weiß auch das historisch-dogmatische Rationalmoment der Religion zu untergraben. Religion ist also in Gefahr, aus dem Geschichtsprozeß und aus der Geisteskultur der Menschheit herauszufallen als ein historisch pragmatisches und philosophisch irreführendes Phänomen, dessen Beseitigung nicht nur dem materialistischen, sondern auch dem idealistischen Kritizismus naheliegt.

Hier versucht nun Troeltsch einen neuen Weg einzuschlagen, der die Religion aus dem Leben der Geschichte unmittelbar aufsteigen läßt. „Es ist das Wesen meiner Anschauung, daß sie den historischen Relativismus, der nur bei atheistischer oder religiös-skeptischer Stellung die Folge der historischen Methode ist, rundweg bestreitet und die Aufhebung dieses Relativismus durch die Auffassung der Geschichte als einer Entfaltung der göttlichen Vernunft verlangt“ [1]). „Die Universalgeschichte ist illusionslose Tatsachenforschung und entwicklungsgeschichtliche sorgsamste Konstruktion. Aber sie muß zugleich auch mit einem Tropfen ethischen Entschlusses und religiösen Glaubens an die im Wirklichen durchdringenden Ideengehalte gesalbt sein“ [2]). Zwei Sätze aus sehr verschiedenen Zeiten von Troeltschs Schaffen, 1898 und 1922, treten hier zusammen und bezeichnen die gleiche historische Arbeitsweise, die einer philosophischen Grundeinstellung entspringt.

1) Ges. Schriften II S. 747.

2) „Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes“, Kantstudien 1922, S. 297.

2. Troeltschs historisch-kritische Arbeitsweise ist zwar nicht theologisch-dogmatisch bestimmt, aber sie lebt aus einer ganz konkreten philosophischen Einstellung zum Lebens- und Kulturprozeß: das ist der deutsche kritische Idealismus. Troeltsch hat in immer neuen Querschnitten durch Vergangenheit und Gegenwart die Eigenart philosophisch-idealistischer Denkweise im Geistesprozeß der Menschheit zu sichern gesucht: der Prophetismus [1]) und die alte Christenheit [2]), die Entstehung des neuzeitlichen Menschen aus Mittelalter und Renaissance [3]), die Philosophie des 19. Jahrhunderts [4]) bis zu uns in all ihren Verzweigungen werden von ihm virtuos geschildert und beurteilt. Man kann wohl sagen, daß diese Arbeiten in seinem Werk die stärksten Anregungen mitteilen und dem eigentümlichen Zirkel von Prinzip und Methode lebendigen Ausdruck geben.

Für die Sicherung von Troeltschs Methode ist zunächst die Auseinandersetzung mit der Philosophie des 19. Jahrhunderts wichtig, und zwar vor allem mit dem Positivismus. Troeltsch erkennt in ihm eine außerordentlich imponierende systematische Geistesgröße, deren wissenschaftliche Methodik unentbehrlich ist. Je mehr er sich gezwungen sieht, positive Wissenschaft als exakte Tatsachenforschung zu treiben, um so häufiger kommt er auf Darstellung und Auseinandersetzung mit Hume, Comte, Spencer und dem Marxismus zurück [5]). Allein der Positivismus hat zum Geschichtsprozeß und zur Religionserscheinung eine psychologisch-dogmatische Einstellung, die im Grunde gar nicht positiv-wissenschaftlich ist. Die historischen Untersuchungen des Positivismus bleiben immer in der Primitivität der Beschreibung oder des Gegenstandes stecken;

1) „Das Ethos der hebräischen Propheten", Logos VI, 1916/17, S. 1 ff.

2) „Soziallehren"; „Augustin, die christl. Antike und das Mittelalter", 1915.

3) „Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon", 1891. „Protestant. Christentum und Kirche in der Neuzeit", in Kultur der Gegenwart 1906. „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt", 1906. Die Artikel über Deisten, engl. Moralisten, Idealismus in RE².

4) „Der Historismus und seine Probleme".

5) Vgl. vor allem „Der Historismus . . ." S. 119—164, 314—464.

denn nur der naturalistische Ursprung erscheint als das Wichtige. Humes Konstruktionen von Geschichte und Religion sind für diese spekulative unhistorische Darstellungsweise bezeichnend.

Nun scheint der Positivismus in W. James eine für das Geistesleben wirksamere Form gewonnen zu haben [1]). Vom Standpunkt der Psychologie aus gewinnt er eine neue methodische Wertung von Geschichte und Religion. Der Empirismus sieht in ihnen wichtige Hypothesen zur Erreichung bestimmter praktischer Zwecke, und der Erfolg, die Lebensbrauchbarkeit ist daher die einzige Kontrolle über den Daseinswert. Die Erfahrung ist auch auf seelischem Gebiet das Quellmoment des Geistes, nicht das produktive Denken und Urteilen. Und die Erfahrung wurzelt im Unbewußten. Damit wird dieser rationale Empirismus doch selbst irrational. Und James hat diese Lebensmomente gern unausgeglichen nebeneinander gelassen. Die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zwingt zum Pluralismus. Wie das Leben, so ist auch der Geist aus Widersprüchen gemischt [2]).

Gegenüber diesem Amerikanismus stellt sich Troeltsch auf den Boden der europäischen idealistischen Philosophie, wie sie durch Platon und Kant charakterisiert ist. Der transzendentale Aprioriismus führt alle psychologischen und historischen Tatsachen auf ein absolutes Moment zurück, das sich aus dem Irrationalen rational manifestiert.

Diesem Problem widmet Troeltsch die wichtige Untersuchung über „Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte“ [3]). In einer sorgfältigen Auseinanderlegung von Kants geschichtsphilosophischen Gedanken weist er nach, wie das Apriori des Bewußtseins in der Geschichtserkenntnis zu einem bestimmten Geschichtssinn sich verdichtet, durch den der Stoff nicht nur kausal verknüpft, sondern teleologisch geordnet wird. Es treten ethische

1) Vgl. „Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie“, Ges. Schriften II S. 364 ff.

2) „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“, 1905.

3) Berlin 1904, S. 99 f.

Ideen, intelligible Zwecke auf, die nicht dem menschlichen Denken entstammen, obwohl sie mit ihm in rationalem Zusammenhang stehen. Nicht das Apriori der Religion, sondern das Apriori der Geschichte ist für Troeltsch entscheidend; denn die Aprioriät der Geschichte als Ausdruck des kantischen Vernunftbewußtseins gibt erst der Religion ihren Vernunftcharakter.

Um diese Eigentümlichkeit des Geschichtsprozesses als eines überrationalen Geistesvorgangs festzuhalten, bedarf Troeltsch wie Leibniz und Kant einer harmonistischen Hypothese: der Kontingenz[1]). Diese Vorstellung ist bei ihm nicht unabhängig von der französischen Philosophie entstanden. E. Boutroux hat 1874 sein Buch „De la contingence des lois de la nature" herausgegeben und damit die neue Lebensphilosophie in Europa vorbereitet[2]). Nicht mit Zufall, sondern mit Zusammenfall wird der Sinn der Kontingenz richtig wiedergegeben. Das Verhältnis von Rational und Irrational, Tatsache und Begriff, Schöpfung und Gesetz, Freiheit und Notwendigkeit läßt sich nur durch den Mittelbegriff des Zusammenfalls ordnen. Eine restlose Rationalisierung des Daseins ist nicht möglich, ebensowenig eine Hingabe nur an „Glauben". Leibniz hat dieses Problem mehr systematisch, Kant mehr methodisch zu einem annähernden Ausgleich gebracht. Der Begriff der Kontingenz führt schließlich auf schöpferische Freiheit und Allgesetz in Gott zurück, durch die allein der menschliche Geschichtsprozeß möglich wird.

Die Aprioriät der Geschichte als Ausdruck des menschlichen Universalbewußtseins hat sich bei Kant zu einem Organisationsprinzip des Aufstiegs zu ethischer Freiheit verdichtet. Abzweckung der Geschichte auf das Reich der Tugend, dessen höchster Organisationspunkt die Gemeinschaft autonomer Persönlichkeiten ist[3]). „Von dem vorpolitischen Zustand zum politischen, vom politischen

1) „Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz", ZThK 1910, 421 ff.

2) Vgl. O. Boelitz, „Die Lehre vom Zufall bei Emile Boutroux", Leipzig, Quelle u. Meyer, 1907; verfaßt von dem jetzigen preußischen Kultusminister, der darin sein Verständnis für wichtige geistige Zusammenhänge der Gegenwart beweist.

3) Kants Religionsphilosophie S. 104.

zum moralischen, vom moralischen zum religiösen geht die Kette“ [1]). Sie findet im Reich Gottes das Ziel der Geschichte, rein innerliche Geisteseinheit und Gesinnungsreinheit [2]).

Troeltsch nimmt aus dieser Einstellung Kants auch für seine idealistische Geschichtsbetrachtung die Forderung, dem ethischen Gedanken in der Geschichte die Vorherrschaft zu geben. Und diesen Gedanken verfolgt er nicht nur in der Richtung, sittliche Normen aufzustellen und das Absolut-Wertvolle des sittlichen Handelns im Sinne des kategorischen Imperativs zum Ausdruck und zur Herrschaft zu bringen. Diese Ethik der Gesinnung ist von W. Herrmann in der Nachfolge Kants herausgestellt worden [3]). Aber die enge Berührung mit dem Geschichtsprozeß und seiner ethischen Selbstbewegung führt Troeltsch in die Bahnen der Ethik Schleiermachers. Die subjektiven Pflichten, die der Mensch in der Geschichte hat, sind zu ergänzen durch objektive Güter und Lebensinhalte, Familie, Gesellschaft, Staat, Wissenschaft und Kunst, die dann freilich in der Religion ihre höchste Aufgipfelung erfahren. „Es kommt darauf an, im Zusammenhang einer religionsgeschichtlich-geschichtsphilosophischen Betrachtung die christliche Sittlichkeit als die höchste der aus innerer, inhaltlicher Verbindung von Religion und Sittlichkeit stammenden Formationen der Ethik zu begreifen, in der Immanentes und Transzendentes, innerweltliche und überweltliche Zwecke dasjenige Gleichgewicht finden, das bei der widerspruchsvollen irdischen Doppelstellung des Menschen überhaupt möglich ist“ [4]).

Wenn so die Güter und Zwecke im Geschichts- und Religionsaufstieg der Menschheit entscheidend werden, so war es für Troeltsch und seine Zeit bezeichnend, daß die soziologischen Probleme der Geschichte und Ethik in den Mittelpunkt rücken. Auch dabei ist nicht so Max Weber, als vielmehr Schleiermacher für Troeltsch vorbildlich und wirksam. „Es ist ein neuer, dem modernen organischen Gedanken vom Wesen der Gemeinschaft verwandter Begriff.

1) a. a. O. S. 107.
2) a. a. O. S. 108.
3) Troeltschs Auseinandersetzung mit ihr: Ges. Schriften II S. 552—672.
4) ZThK 1902, S. 177.

Ein von einem Zentralpunkt fortwirkender und fortzeugender Gemeingeist bringt die Individuen zusammen, verbindet und verknüpft sie, schenkt ihnen den Besitz aller Ueberlieferung und Gnade, unabhängig von ihrem eigenen Machen und Wollen. Aber derselbe Gemeingeist regt sie auf zu lebendigster und bewußtester Anteilnahme, zu tätigstem Zusammenwirken und reifster Entwicklung des einzelnen, so daß in dieser Arbeit der ererbte Gesamtgeist sich wandelt in eigen errungenen Besitz und in lebendige Einzeltat" [1]). Diese Beschreibung von Schleiermachers Kirchenbegriff hält sich bei Troeltsch ganz in den Formen einer ethischen Gemeinschaft, deren geschichtlich gewordener Geist doch das Absolute zum Ausdruck bringt. Daher ist es begreiflich, daß Schleiermachers ethische Philosophie ihn immer mehr zu dem geschichtsphilosophischen Problem führt, eine Theorie der Kulturwerte aus der Geschichte zu gewinnen [2]).

Diese Denkrichtung führt den Philosophen begreiflicherweise zu einer völligen Profaneinstellung seines wissenschaftlichen Denkens, obwohl das eigentümliche irrationale Motiv des idealistischen Ursprungs auch in dieser Geschichtsphilosophie rege bleibt. Gedanken Hegels werden aufgenommen und mit den Geschichtstheorien Windelbands und Rickerts, die für die Gegenwart am brauchbarsten scheinen, in Verbindung gesetzt [3]). Gewiß ist es das Individuum, das in der Geschichte universale Werte schafft; aber diese metaphysischen Werte überragen das Individuum, umfassen und umschlingen es mit eigenem Leben. Bergsons Einfluß ist hier unverkennbar und anerkannt [4]); aber auch seine Auffassung des Lebensprozesses bleibt zu positivistisch, naturwissenschaftlich. Für das historische Leben hat Bergson keinen Sinn; daher entgeht ihm die Kontingenz des élan vital der Materie mit dem kreatorischen Moment des Gedächtnisses, das nicht nur reproduktiv, sondern

1) „Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens", Hilfe-Verlag, Berlin 1910, S. 31 f.

2) Philosophie der Gegenwart II S. 170 f.

3) „Der Historismus" S. 632—649.

4) Vgl. meine Studie über Bergson, ZThK 1910, S. 39 f., die durch Troeltsch angeregt ist.

produktiv ist[1]). Die Gesamtreaktion des Geistes auf das Leben, die Geschichte ist, offenbart in Rationalem und Irrationalem das schöpferische Geistmoment.

Diesen eigentümlichen geistigen Lebensprozeß sucht Troeltsch zu fassen als „Logik des historischen Entwicklungsbegriffs". Streng wissenschaftlich will er sie darstellen als einen dem geschichtlichen Leben immanenten Wert, dessen Auswickelung im Sinne des Idealismus das Wesen geschichtsüberlegenen Geistes offenbart. Sowohl der Begriff der Logik wie der der Entwicklung sind dabei stark verändert: es handelt sich um eine historische Werttheorie, deren Maßstab nicht aus dem Bewußtsein, sondern aus den geschichtlichen Tatsachen und ihrem Aufbau gewonnen wird. Und diese Werttheorie kann sich daher nicht als ethisch im Bewußtsein erhalten, sondern tritt als religionsphilosophisch auf. Es ist unmöglich, daß Troeltsch den Theologen hier verleugnet; er will es auch nicht. Denn seine Geschichtsphilosophie mündet auch in seinem letzten Werk aus in Religionsphilosophie, die allein Geschichte versteht und wertet (vgl. Kantstudien 1922, S. 265—97).

II.

Geschichtswissenschaft und Religionswissenschaft stehen bei Troeltsch in eigentümlichem Zirkelverhältnis. Die Geschichte hat in letztem Metaphysischem ihren Ursprung und drängt auf Religion hin; aber Religion als Vernunftausdruck wird durch das geschichtliche Denken erst geschaffen. Daher kann Religion zunächst nur im geschichtlichen Stoff gefunden werden und zwar nur durch psychologische Beschreibung und Deutung. Es fesselt bei Troeltsch in dieser Religionsbehandlung zunächst die systematische Theorie und dann der Versuch der historischen Beschreibung und Ordnung.

1. Die systematische Theorie ist allerdings bei Troeltsch von der historisch-psychologischen Methodik beherrscht und beginnt daher mit ihr. Das Denken gibt sich Rechenschaft von dem religiösen Phänomen nicht durch Konstruktion, sondern durch psychologische Beobachtung.

1) Kantstudien 1922, S. 266.

Daher ist die Religionspsychologie der Ausgang einer Erfassung und Darlegung der Religion. Religion erscheint psychologisch keineswegs als ein von den anderen Bewußtseinsfunktionen klar geschiedenes Element; sondern sie lebt mit ihnen im Gemenge. Alle geschichtlichen Kulturprozesse des menschlichen Geistes sind mit Religion verflochten; primitivste und sublimste Religion vereinigen sich mit dem Erkenntnis- und Willensleben ihrer Zeit. So wird die Beziehung von Geschichte und Religionsgeschichte durch die Psychologie erhärtet.

Zunächst muß Individualpsychologie das Erfahrungsmaterial der Religion sammeln. Selbstanalyse (Schleiermacher, die Mystiker) und Analyse großer religiöser Persönlichkeiten in historischer Monographie[1]) geben dazu den Stoff. Das extrem religiöse Phänomen gehört ebenfalls zu diesem Bestand (James-Wobbermin, „Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung"); doch muß dabei das Krankhafte, die Uebertreibung und Karikatur vermieden werden und die Norm der religiösen Bewußtheit hervortreten.

Dazu dient die Sozialpsychologie der Religion, auf die mehr Gewicht gelegt werden muß. Wundt hat sie in der Religionsgeschichte begonnen, aber sein Positivismus hindert ihn an den richtigen Folgerungen[2]). Die sozialpsychologische Bedeutung des Religionslebens in der christlichen Geschichte und Gegenwart muß dargelegt werden. Denn Religion ist nicht nur ein Akt seelischer Spontaneität, sondern ein positiver Anstoß zu aktiver Universalität. Daher kommt es, daß Religion psychologisch eigene Gemeinschaft gründet und mit allen anderen Formen des Bewußtseins Gemeinschaft zu bilden sich bemüht. Die eigentümlichen Beziehungen

1) Z. B. mein „Pascal", Basel, Reinhardt 1920.

2) Troeltsch, „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft", Tübingen 1905. „Wesen der Religion und Religionswissenschaft" in „Kultur der Gegenwart". Systemat. Darstellung der „Christlichen Religion", 1906, 481 ff. (²1909). Rez. von Otto, „Das Heilige" durch Troeltsch in Kantstudien 1919, S. 65 ff. „Zur Religionsphilosophie" und „Der Historismus" S. 541 Anm. 290. Vgl. dazu W. Wundt, „Probleme der Völkerpsychologie", Leipzig, Wiegandt, 1911 über „Pragmatische oder genetische Religionsphilosophie". G. Wobbermin, „Zum Streit um die Religionspsychologie", Berlin 1913.

zwischen Religion und Kultur, die der Geschichtsverlauf zeigt, sind sozialpsychologischer Art.

Diese synthetische Psychologie ergibt ein überaus komplexes und reiches Bild der Religion im menschlichen Geistesleben. Aus der Fülle der religionsgeschichtlichen Bestände, die eine kritische Psychologie geordnet hat, läßt sich alsdann auf Grund der idealistischen Methodenhypothese der Versuch unternehmen, eine Erkenntnistheorie der Religion darzustellen. Eine solche muß möglich sein, da es sich ja um historisch-psychologisch festgestellte Bewußtseinsmassen handelt, die als seelische Phänomene sich rational unter- und überordnen, ausscheiden und vermehren lassen.

Diese Erkenntnistheorie der Religion greift unbedingt auf das historische Apriori zurück. Sehr bezeichnend, daß Troeltsch den entwickelnden Weg vom Besonderen zum Allgemeinen ging: als Theolog suchte er zuerst die rationale Eigentümlichkeit der Religion als religiöses Apriori; dann aber entdeckte er diese Apriorität in der Geschichte. Systematisch liegt das Verhältnis umgekehrt: Apriorität des denkenden Bewußtseins kann es nur in der Logik und daher in der Logik der Geschichte geben. Die Religion in ihrem rationalen Vernunftausdruck hat von diesem Apriori ihr Licht. Der unglückliche Gedanke, neben das Apriori der Logik ein weiteres der Ethik, Aesthetik und Religion zu setzen und mit dieser vierfachen Apriorität zu arbeiten, ist daher allmählich bei Troeltsch zurückgetreten. Ueber das eigentümliche Verhältnis von Geschichte und Religion in ihrer Apriorität hat er sich nicht mehr klar geäußert; nur die besonders nahe Beziehung von Religion und ethischem Apriori hat er behauptet. Und das stimmt überein mit seiner Schätzung der Geschichte und ihres ethischen Kulturwertes. So wie er da den Zusammenfall von ethischem und religiösem Apriori in der Geschichte postuliert, wäre auch das ästhetische Apriori in diesen Einheitsbund eingegangen. Die Unabhängigkeit des Geistes tritt als Apriori in der Logik der Geschichte in Erscheinung. Ethik, Aesthetik und Religion sind apriorisch, da sie mit diesem logischen Bewußtsein in der Geschichte ursprünglich zusammenhängen.

Damit hat Religion ihre Vernunfteigenart und löst sich von der physischen oder psychischen Kausalitätskette, an die die Religionspsychologie sie anschließt. Ein absolutes Moment gibt sich in der Religion kund, das die aktive Gegenwart und Dauer des Ewig-Geistigen im endlichen Geist kundgibt. Leibniz, Kant und Hegel haben jeder in seiner Weise diese Tatsache zu deuten gesucht. Auch Troeltschs Apriori-Hypothese ist nur ein rationaler Deutungsversuch, der das Universal-Absolute des Geistes mit dem Spezialfall der Religion in Kontingenz bringt [1]).

Ist nun damit der Spezialfall der christlichen Religion zur Absolutheit erhoben? Darauf hat die Geschichtsphilosophie der Religion Antwort zu geben [2]). Sie hat die Aufgabe, die Mannigfaltigkeit der historisch-psychologischen Wirklichkeit und des religiösen Lebens „als eine aus innerer Einheit hervorgehende und in ihrer Abfolge als einem normativen Ziel entgegenstrebende zu begreifen" [3]). Wenn eine solche Vernunftentwicklung und eine solche Kulturrichtung in der Religion gefunden werden soll, ist es klar, daß keine der geschichtlichen Religionen die Norm und der letzte oder erste Ausdruck der Religion sein kann. In jeder Religion wird Absolutes sein, insoweit sie das letzte Geistige des Lebens zum Ausdruck bringen will. Aber keine Religion kann absolut sein; denn gegenüber dem Ziel und Ursprung des Geistes überhaupt bleibt sie als geschichtliche endliche Manifestation dieses Geistes relativ.

Daher kann auch das Christentum keineswegs als Normreligion gelten; ebensowenig lassen sich die Religionen nach einem Entwicklungsgesetz aus einander ableiten, so daß christliche Religion und in ihr der Protestantismus die bislang höchste Stufe seien. Wenn der christlichen Religionsidee eine besonders hohe Stellung

1) „Die christl. Religion" in Kultur der Gegenwart I 4, 1906, S. 485 f. Ges. Schriften II S. 754: „Das religiöse Apriori." Wie Troeltsch die Aprioriſrage bei Kant und dessen Geschichtsphilosophie gestellt findet, vgl. oben S. 205 f.

2) „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte", 1912 [2]. „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben", 1911.

3) Kultur der Gegenwart, a. a. O. S. 486.

und Wertung in der Geisteswelt zukommt, so ist damit nicht das historische Phänomen Christenheit, christliche Kirchen in seiner Ueberlegenheit erwiesen. Vielmehr stößt sich die Hoheit der Idee in ihrer historischen Verwirklichung an allen Widerständen der Empirie, an Egoismus, Materialismus, an Faulheit, Feigheit, Falschheit. Eine absolute Verwirklichung der christlichen Religionsidee in der Geschichte gibt es nicht.

Aber hat es diese Verwirklichung gegeben in der geschichtlichen Gestalt Jesu? Der Geschichtsphilosoph Troeltsch zögert nicht, der Gestalt Jesu zentrale Stellung in der Religion überhaupt und dem urchristlichen Glauben klassischen Wert zu geben. Für diese Wertung ist aber nicht entscheidend die individualpsychologische Erlösungssehnsucht, die eine geschichtlich relative Erscheinung überrational verabsolutiert. Vielmehr liegt alle Bedeutung bei der sozialpsychologischen Glaubenskraft, mit der eine Gemeinde den Geist Christi befreit von der historischen Erscheinung Jesu und ihn zu einem überaus anpassungsfähigen beherrschenden Geistesprinzip macht. Daß dabei absolute Momente des Geistes aus der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, sei es seiner Predigt, sei es seines Wesens, erhalten bleiben, ist sicher. Aber ihre lebendige Bedeutung gewinnen sie in Gemeinschaft und Kultus. Troeltsch behauptet, in dieser Auffassung Schleiermacher zu folgen: „Ihm wurde die Person Jesu der Zentralgegenstand der ganzen Betrachtung als Symbol und Kraftquelle des christlichen Glaubens ... Nur die bewußte Begründung ist von ihm nicht sozialpsychologisch gefaßt ... Noch mehr ist das sozialpsychologische Motiv verhüllt bei Ritschl und Herrmann ... Wenige haben so stark wie Ritschl und Herrmann die Bedeutung des Christusglaubens für Gemeinde, Kultus und Gottesreich betont. Es ist nur notwendig, dies tatsächlich beherrschende Motiv auch als den sachlichen Grund und die innere Notwendigkeit der Jesus-Verehrung erscheinen zu lassen“ [1]).

Mit dieser Deutung des christlichen Quellpunkts in der Geschichte und seinem Ausfluten bis zu uns will Troeltsch dem christlichen Glauben den relativ höchsten Wert unter den geschichtlichen

1) „Geschichtlichkeit Jesu“ S. 45 f.

Religionen zusprechen. Harnacks Wort: „Wer diese Religion kennt, kennt sie alle" hat doch nur für den Recht, der das Wesen des Christentums auf Grund einer Philosophie der Religionsgeschichte bestimmt, und nicht nur aus christlicher Kirchen- und Dogmengeschichte [1]). Das Wesen des Christentums erscheint im Rahmen einer Geschichtsphilosophie der Religion als wichtigstes und einflußreichstes aktives Prinzip des neuzeitlichen Geisteslebens überhaupt; daraus ergibt sich auch das Recht, nach Bedeutung und Zukunft des Christentums besonders eingehend zu forschen [2]).

Diese Aufgabe kann nur unternommen werden als Metaphysik der Religion, die auf positiven Glauben sich gründet. Jede Religion ist die Frage nach Sinn und Kraft der Gottesidee. Diese Idee läßt sich wohl aus allen Religionen abstrahieren; aber darstellen und deuten läßt sie sich nur auf dem Boden des positiven Glaubens, den der Deuter teilt. Auf Grund dieser Einsicht muß eine religionsphilosophische Deutung der Gottesidee versucht werden, deren metaphysischer Charakter aber immer bedingt bleibt durch den Geistes- und Religionsboden, auf dem sie entstand. Die Originalität der Religion tritt dadurch hervor, daß sie die Gottesidee in einer neuen Weise mit dem wissenschaftlichen Weltbild verbindet und auseinandersetzt. Indem sich im geschichtlichen Prozeß bestimmte metaphysische Typen der Religionen herausgestalten, ist es auch möglich, diese gegeneinander zu werten und damit zu einer persönlich gestimmten Glaubenslehre zu gelangen [3]).

Die christliche Glaubenslehre hat die Aufgabe, die Glaubensgedanken des Christentums in ihrer typisch normativen Ausgestaltung auf religionsphilosophischer Basis darzulegen und mit dem modern-wissenschaftlichen Weltbild in möglichsten Einklang zu bringen [4]). Dabei tritt die Notwendigkeit ein, historisch überkommene Symbolkomplexe psychologisch neu zu fassen und zu formen. Aber die großen Hauptmotive des Christentums: Offen-

1) „Was heißt Wesen des Christentums", Ges. Schriften II S. 386 ff.
2) Ges. Schriften II S. 496.
3) „Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums", Ges. Schriften II S. 837 ff.
4) RGG, Art. Dogmatik, Glaube (III).

barung, Erlösung und Schöpfung werden aus solcher Religionsmetaphysik gesteigert und gekräftigt hervorgehen. Es ist bedeutsam, daß dieser Versuch Troeltsch in den dogmatischen Aufsätzen in „Religion in Geschichte und Gegenwart" gelungen ist[1]). Er formuliert und gestaltet „eine aus der Predigt Jesu, Pauli und Luthers geschöpfte einheitliche praktisch religiöse Lebensrichtung so, daß sie nicht als Erkenntnis des Transzendenten, sondern als lediglich religiöse, an der Erfahrungsgewißheit von Jesu erlösender Offenbarungsbedeutung gewonnene Deutung der Dinge und der Welt das praktische Leben zu leiten imstande ist"[2]).

2. Diese systematische Theorie hätte bei Troeltsch wie bei vielen anderen konstruktiven Köpfen nicht viel höhere Bedeutung als die von Geistreichtum, wenn nicht bei ihm die Systemgedanken in engster Korrespondenz mit der Geschichtsforschung gewonnen wären. Wenn Troeltsch die Aufgabe der Religion darin sieht, daß Gottesidee und wissenschaftliches Weltbild miteinander in Ausgleich kommen, so hat dieser Gedanke dadurch Wucht, daß Troeltsch durch die Jahrhunderte hin diesen religionsphilosophischen Geistesgang aufweist. Er hat seine Theorie aus der Geschichte herausgelesen; daher muß die Geschichte mit seinen Systemgedanken verbunden bleiben.

Nun könnte es notwendig scheinen, daß Troeltsch den eigentümlichen Prozeß der Vereinigung und Auseinandersetzung von Religion und Kultur in der ganzen Breite der Religionsgeschichte verfolgen müßte. Und wenn dieses Vornehmen durch die menschliche Geistesfähigkeit beschränkt ist, so sollte wenigstens dieses Problem an der Fernstreligion erörtert werden. Liegt es doch in der Art deutscher Wissenschaft, lieber in Indien und China Religion zu erforschen als in Europa. Dagegen ist es auffallend, daß Troeltsch, der Bestreiter der Absolutheit des Christentums, sich geschichtsphilosophisch um die Fremdreligion wenig bekümmert. Altisrael und die Religionswelt des antiken Griechentums sind die geographischen und chronologischen Grenzen seiner Forschung. Auf

1) RGG Artikel über Offenbarung (III), Erlösung (II), Gnade Gottes (III), Prädestination (III), Eschatologie (IV).

2) Ges. Schriften II S. 205.

andere Gebiete der Religionsgeschichte greift er nur mit theoretischen Gedankengängen oder in Ausblicken über [1]). In seiner ganzen wissenschaftlichen Tätigkeit bestätigt er also die Präponderanz der christlichen Religion, an der die Auseinandersetzung mit den profanen Kulturwerten zu beobachten und darzustellen ihm höchste Aufgabe ist. Das Christentum erscheint ihm also überragend nicht nur als Religion, sondern auch als bedeutendster Kulturfaktor überhaupt.

Die Bedeutung dieses Gedankens veranschaulicht Troeltsch aus einer Reihe historischer Untersuchungen, die vom Urchristentum bis zur Gegenwart sich erstrecken. Da ihn die Auseinandersetzung des Christentums mit der Kultur anzieht, so muß das ethisch-religiöse Moment als das entscheidende vortreten, nicht das Dogma (Harnack). Und da Troeltsch in Staat und Gesellschaft die zwei entscheidenden Kulturwerte der christlichen Aera und des Europäismus sieht, überwiegen die soziologischen Seiten der christlichen Geschichte [2]).

Das Geschichtsmaterial, das Troeltsch zur Sprache bringt, scheint diesen Gesichtspunkten durchaus Rechnung zu tragen, mögen im einzelnen auch mancherlei Störungen und Hemmungen zutage treten. Ein individualistischer Ausbruch, wie ihn das Evangelium Jesu darstellt, sucht sich zunächst rein religiös, ohne jede Organisation zu halten. Diese Religion entsteht im Gegensatz zur Welt und organisiert sich, wenn überhaupt, kommunistisch, d. h. völlig irreal und weltüberlegen. Die paulinische Epoche erst vollzieht die ethisch-soziologische Gründung und zwar durch den Kultus des Christus. Diese neue Gemeinschaft, in die man durch Taufe eintritt und die durch Abendmahl vergegenwärtigt wird, ist der Leib Christi, d. h. ein Organismus, der zwar innerweltlich ist, aber mit den Kulturorganisationen Staat und Gesellschaft nichts zu tun hat. Diese neue Stufe soziologischer Eigenart wird dann überholt

1) „Christentum und Religionsgeschichte", Ges. Schriften II S. 328 ff.

2) „Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit" in Kultur der Gegenwart Teil I, Abt. IV, 1906. [2] 1909. „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt", München 1906. „Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen", Ges. Schriften I, 1912.

durch die Einführung des Priestertums als Leiters und Verwalters des kirchlichen Organismus der Gemeinschaft. Da ihm sowohl die Ordnung des Geistes Christi als auch die Ordnung der weltlichen Gemeindeangelegenheiten untersteht, ist damit das christliche Prinzip zu einer Weltbeherrschung religiöser und kultureller Art bestimmt, wie sie Augustin nach Vorbild des Imperium romanum in der „Civitas Dei" darstellt und die mittelalterliche katholische Kirche zu verwirklichen versucht [1]).

Diese sazerdotale Vereinigung von Christentum und Kultur bekämpft die Reformation und setzt ihr den persönlichen Glauben und den autonomen Willen entgegen. Luther legt dabei mehr Wert auf den persönlichen Glauben; seine Kirche bleibt daher für die ethisch-soziologische Eigenformation uninteressiert und behält diesen Charakter bis zur Gegenwart. Der Calvinismus, dessen Erforschung Troeltsch besonders sich widmet, nimmt dagegen das Prinzip des göttlichen Willens als Verwirklichungsaufgabe des Christen auf und mutet den Prädestinierten die ethisch-religiöse Neuordnung der Welt zu. Die Kirche ist die neue Sozialordnung, die die Herrlichkeit Gottes auf Erden darstellt in und mit dem Staat und der Gesellschaft, in der die Christen schaffend leben.

In diesen drei Formen: Katholizismus, Luthertum, Calvinismus erschöpft das Christentum seine kirchenbildende Kraft. Doch daneben erwirkt es noch aus spiritualistischen Urgründen die Sekte und ihre mystische Frömmigkeit. Als freiwillige Vereinigung von gleichfühlenden Gläubigen bleibt sie an die kleine Zahl gebunden, kann großen soziologischen Einfluß nicht gewinnen, stellt sich daher gern passiv oder aggressiv zur Welt und bildet in endloser Zersplitterung eine typische Erscheinung des Protestantismus.

Für diese kirchlichen und soziologischen Gebilde des Christentums bringt der moderne Staat und die neuzeitliche Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts innere und äußere Umwälzung. Die ethischen Gemeinschaftsgrößen profaner Art trennen sich selbständig von den Kirchen als ihren bisherigen Leitern. Aus Geist und Arbeit erwächst eine innerweltliche Menschenwürde, die in der Persönlich-

1) „Augustin, die christl. Antike und das Mittelalter", München 1915.

keit ihre individuale und im Volk ihre soziale Aufgipfelung erfährt. Die Frömmigkeit wird dadurch aus ihrer ehemaligen Einflußsphäre verdrängt und versucht im Neuprotestantismus zuerst individual und human Boden zu gewinnen (Klassik und Romantik). Alsdann versucht sie den sozialen Lebensprozeß in Volk und Staat, Industrie und Handel, Arbeit der Hand und des Kopfes zu durchdringen. Es entsteht die weltoffene Frömmigkeit der Gegenwart, die den Gesamtprozeß des Lebens religiosieren will und der gegenüber der asketische Typ der Frömmigkeit immer wieder mit Abbruch aller sozial-ethischen Kulturbeziehungen reagiert. Aber auch dieser Dualismus drängt zu neuen Synthesen, die den weiteren Aufstieg des christlichen Sozialprinzips in die Zukunft vorbereiten.

Diese Lage der christlichen Gegenwart zu beschreiben und weiterzuführen hat Troeltsch in einer Reihe höchst aktueller Studien unternommen, in denen er zum Teil den Gang der Ereignisse bewundernswert vorwegnahm, teils ihn nicht unwesentlich beeinflußte. Auch hier ist allein die Verbindung des christlichen Religionsgeistes mit der modernen Welt ihm wichtig.

Als eine wesentliche Neueinstellung des Christentums zur Gegenwart begrüßt er den Modernismus. Er erkennt seinen deutlichen Zusammenhang mit der neuzeitlichen Philosophie und Lebensanschauung, besonders in England und Frankreich; wenn der Modernismus dabei viel Unlogisches und Unsicheres hat, gewinnt er gerade darin Anpassungsfähigkeit und Leben. Der Modernismus ist kein System und keine Theologie, sondern eine geistige Bewegung, die dem traditionellen Kirchentum zuwiderläuft. Nicht nur im Katholizismus hat sie statt [1]). Auch im Protestantismus suchen modernistische Bewegungen Raum (Jatho) [2]). Diese Lebensbewegung offenbart aber ernste Schwierigkeiten, nämlich den prinzipiellen Gegensatz zwischen Kirche und Glauben, an dem wir schwer leiden. Die Kirche ist nötig als Gefäß des Glaubens; der Glaube aber muß nach seinem Wesen dieses Gefäß zerbrechen. Hier tut sich ein tiefster tragischer Konflikt zwischen Religion und Kultur auf.

1) „Der Modernismus", Ges. Schriften II. S. 45—67.

2) „Religiöser Individualismus und Kirche" a. a. O. S. 109 ff. „Gewissensfreiheit" a. a. O. S. 134 ff.

Das Reich Gottes hat in irdischen Kirchen und Köpfen keinen Raum. Und doch müssen wir seinen Abglanz als Schimmer auch über das Kirchenelend der Gegenwart leuchten lassen.

Diese Lage des Glaubens in den christlichen Kirchen, die Troeltsch mit starkem Pessimismus ansieht, hält er für verbesserungsfähig nur durch Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Aus guten geschichtlichen Gründen war Troeltsch seit langem ein Anhänger der Trennung von Kirche und Staat [1]). Er sieht, wie die Staatsreligion in Deutschland mehr und mehr politisches Autoritätsprinzip wird und dadurch dauernd an religiöser Sympathie verliert. Auch der staatliche Religionsunterricht hindert diesen Verlauf nicht. Nur wenn der christliche Glaube die ihm zukommende soziale Wirkung erhält, wird er sich neu beleben; das ist aber nicht in staatlicher Autorität, sondern nur in Unabhängigkeit möglich. Die deutsche Religionsentwicklung seit 1919 hat Troeltsch darin recht gegeben: die katholische Religion hat ihre Freiheit sofort benutzt, um sich durch soziale Führung und Anteilnahme in der Volkssympathie zu verankern. Der Protestantismus, seit Jahrhunderten aller Führerqualitäten enthoben, kann sich diesen Sozialforderungen des Volks nicht anpassen, verwechselt sie mit nationalpolitischen Forderungen und geht den Weg der Partei und Sekte. Diese Lage hat Troeltsch uns noch in jüngsten Zeiten während der verfassunggebenden Kirchenversammlung in Berlin mit verzweifelter Deutlichkeit vorausgesagt. Es bleibt die Hoffnung, daß gegenüber solcher Reaktion der ursprüngliche protestantische Glaubensgedanke die neue Freiheit zu neuer Kulturschöpfung zu verwenden vermag. Das aber liegt in höheren Händen als in denen der Synoden.

Auf diese Innenseite des Religionskonfliktes der Gegenwart führt die Frage, wie der Wesensgehalt des Christenglaubens gegen den Ansturm der Irreligiosität zu sichern sei. Auf dem Gebiet der geistigen Gegensätze denkt Troeltsch sehr zuversichtlich von der über-

1) „Die Trennung von Staat und Kirche, der staatl. Religionsunterricht und die theolog. Fakultäten", Tübingen 1907. „Die Kirche im Leben der Gegenwart", Ges. Schriften II S. 91 ff. „Die Religion im deutschen Staat", Ges. Schriften II S. 68 ff.

legenen Macht der christlichen Ueberzeugungen. Den Materialismus mit seinen idealistischen Gründen und Kräften zu überwinden, kann dem christlichen Glauben nicht schwer werden. Die moderne autonome Ethik bleibt der christlichen mit ihrer idealistischen Apriorität und Aktivität schlechthin unterlegen. Die Kunst an Stelle der Religion zu setzen, gelingt nicht, und der biologische Entwicklungsgedanke ist viel zu einseitig, um die metaphysische Auswickelung der Geistesbewegung meistern zu können [1]). Alle diese Angriffe auf das Christentum verstärken nur dessen Position im allgemeinen Bewußtsein. Der Uebermut des wissenschaftlichen Empirismus ist zu groß gewesen, als daß er die Schwächen seiner Lage gegenüber der Religion begriffen hätte. Nun kommt ein Niedergang der allgemeinen Lebensverhältnisse hinzu, um die geistige Macht der Religion und die politische Macht der Kirchen zu stärken. Der Atheismus hat keine Zukunftsaussicht, und der Positivismus wird die Sozialprobleme der Zukunft nicht entscheiden. Wenn überhaupt, wird diese Entscheidung dem christlichen Glaubens- und Gemeinschaftsgeist vorbehalten sein.

Diese Aufgabe zu fördern liegt im Sinn der Mission, die jede echte Religion zu treiben hat. Troeltsch denkt zu groß vom Christentum, als daß er ihm den Anspruch auf weiteste Ausbreitung ersparte. Eine Religion, die nicht mehr wächst, muß sterben [2]). Und nicht die Form der inneren Mission kann das Religionsleben beherbergen.

„Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort" [3]).

Goethes deutscher idealistischer Missionsgeist ist es, den Troeltsch dem speziellen Christentum und seiner Mission zumutet. Und dieser Glaube, der sich so ausbreitet, muß allerdings den Bund mit der Kultur eingegangen sein. Mag diese europäische Kulturreligion des Christentums gewiß ein relatives Gebilde sein, sie darf trotzdem nicht in greisenhafter Skepsis daran zweifeln, daß sie besser ist

1) „Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie", Ges. Schriften II S. 837 ff.

2) „Die Mission in der modernen Welt", Ges. Schriften II S. 779 ff.

3) Goethes „Geheimnisse".

als alle andere Religionsformation in der gegenwärtigen Welt. Dieses Christentum, wie es sich in mehrtausendjähriger Geschichte mit der antiken und der modernen Kultur auseinandergesetzt und verbunden hat, ist doch die höchste Form des geistigen Lebens, die bisher die Welt hat. Und wenn dieser Geist in deutscher Sprache und mit deutschem Gemüt irgendwo zu Herzen anderer Menschen kommen kann, so werden wir Wege suchen und finden, um durchzudringen. Troeltsch steht zu seinem Christentum und dessen Weltaufgabe in der Gewißheit: „Wenn diese nicht reden, werden die Steine schreien." Mit diesem treuen Glaubensmut hat er bei der deutschen christlichen Missionsaufgabe beharrt auch nach dem Weltkrieg [1]).

III.

Wenn man diesen Gang durch Troeltschs Arbeitsweise und Beobachtungswelt vollzogen hat, wie wir eben, so ist kein Zweifel: die Fülle der Gesichte fügt sich zu einem Bild von hoher Einheit und Bedeutung. Mag sein, daß wir mehr konstruiert und zusammengeschaut haben als er: wir müssen es; denn wir müssen die Systematik Troeltschs vollenden, zu der er nicht kam. Mit Ironie hat er von den Systematikern der Gegenwart geredet, die nur ihre eigenen Gedanken wertschätzen, statt daß sie Gedanken der Zeit und Umwelt zum System wachsen lassen. „Was wir heute treiben, ist alles Epigonenwerk, wenn auch kein totes und überflüssiges" [2]). Darin liegt die Richtung auf sein System, das er aus Religionsphilosophie, Sozialphilosophie und Geschichtsphilosophie wachsen ließ, ein *System der Kultur*.

1. Troeltsch hat im W.S. 1921/22 in Berlin zum ersten und letztenmal Geschichtsphilosophie gelesen und damit an Hegels große Tradition angeknüpft. Wie für Hegel war ihm Kultur nur möglich und denkbar als christliche Kultur. Denn darin liegt die Universalität des Geistes. Aber alle Verwirklichung, auch die gedankliche, bleibt

1) Ges. Schriften II S. 837 ff. Rede auf dem Weltkongreß in Berlin 1910. Vgl. dazu meinen Aufsatz „Die Weltlage des Protestantismus" Preuß. Jahrbücher, Okt. 1922, S. 39 ff.

2) „Philosophie der Gegenwart" S. 173.

relativ. Daher ist auch seine letzte Schilderung eines Kulturzusammenhangs: „Ueber den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“ [1]) vielgestaltig und verwirrend, gerade als sollten wir lernen, gegenüber Spengler und ähnlichen Geistern auf alle Systematik zu verzichten. „Das Wirksamste wäre ein großes künstlerisches Symbol, wie es einst die Divina Comedia und dann der Faust gewesen ist“ [2]). Doch das sind glückliche Zufälle, die wir durch Arbeit vorbereiten sollen. System ist ja nicht ein Gefäß, das einem Gedankengehalt übergestülpt wird, es passe oder nicht. Sondern System ist ein Leib, der dem Geist wächst, langsam, allmählich, aus vielen tausend Gedankenbemühungen im zerfaserten Kulturprozeß. Aber alle Fasern weben und wirken zusammen der Gottheit Gewand. Der ideologische Gehalt braucht einen soziologischen Leib; daß er wachse, dazu bedarf es einer Neuorganisierung des menschlichen Geisteslebens in bewußt soziologischer Richtung. „Das ist schöpferische Tat und Wagnis der an eine Zukunft Glaubenden“. „Dazu gehören gläubige und mutige Menschen“ [3]). Wir wissen wohl, daß solch geistige Kultureinheit unbewußt und ungewollt wächst: sie kann man nicht machen. Aber man kann zu ihr Bausteine herbeitragen, in der Gewißheit, daß andere damit bauen werden. Max Weber, Troeltschs Freund, war ein ebenso frommbescheidener Mensch, wie er: „Was ich nicht mache, machen andere“ [4]). Wir aber sehen trauernd, daß durch den frühen Tod dieser beiden die Relativität unseres Kulturaufbaus so viel größer geworden ist. Pendent interrupta opera: das schmerzliche Motto über Pascals „Pensées“ verlangt sein Recht.

2. Wichtiger als daß Troeltsch ein System der Kultur geschrieben hätte, ist doch die Tatsache, daß er einen Weg zur Einheit des Kulturbewußtseins zeigte. Er sieht ihn gegeben durch das Eigenleben der Religion, das als vitaler Schaffensgeist sich selbständig in aller Kultur durchsetzt. Es gelingt Troeltsch, die Eigenbewegung der Religion in der Geschichte festzustellen; es gelingt

1) „Der Historismus“ S. 694—772.
2) „Der Historismus“ S. 772.
3) „Der Historismus“ S. 771.
4) Religionssoziologie III S. V.

ihm, das Eigengesetz der Gemeinschaft für die Religion zu entdecken und damit den letzten Zweck der Geschichte überhaupt herauszustellen. Damit bekommt der geistige Verlauf der Geschichte einen systematischen Sinn, und das Leben als Ausdruck des Geistes überbietet das Denken. Ein religiös-ethischer Aktivismus voll höchster Spannungen entsteht daraus für den gegenwärtigen Kulturaufbau [1]) und sieht dessen Ziel allein in Religiosierung und Christianisierung. Die Religion als einzige konkrete Größe geistiger Apriorität tritt an die Spitze des Kultursystems, nicht gipfelnd, sondern führend. „Der Glaube an Gott in Christus schmilzt zusammen mit dem Glauben an den Logos in der Welt. Das ist nicht nur ein Wortspiel, sondern das Wesen der Sache" [2]).

3. Bei dem Abschluß eines solchen Geisteslebens, das ganz dem christlich-idealistischen Aktivismus, dem Tatglauben gewidmet war, ist es wohl angezeigt, die Frage nach der aktiven Verwirklichung dieser Geistesziele durch die lebendige Tat des Mannes zu stellen. Diese Frage aber steht vor dem Hintergrund unserer eigenen Relativität und Unzulänglichkeit, so daß die positiven Leistungen Troeltschs im deutschen Kulturaufbau der Gegenwart hervorleuchten. Keineswegs ein Stubengelehrter, hat er in die geschichtliche Erscheinungswelt des Krieges mit politischem Talent eingegriffen und die Hemmungen, die das historische Denken ihm auflegte, in manchen seiner Taten glückhaft überwunden. Für den, der ihn kannte, ist es gewiß: er hat kein leichtes Leben gehabt; eine Natur wie Lessing, war er voll tragischer Spannungen: ohne viel Gemüt zeigen zu können, ohne hervortretendes Gemeinschaftsbedürfnis. Dabei reden Religions- und Sozialtheorie des Mannes genug von seiner Sehnsucht. Er bekämpft den Gedanken, als ob der Geist in der Geschichte relativ sei; im Drang des politischen, sozialen und nationalen Unglücks wird er aber selbst relativistisch gestimmt und sucht durch die Entfernung des eigenen Standpunkts vom Geschehen das Verströmen des eigenen Lebens an den Er-

1) „Deutsche Zukunft" Berlin 1916. „Deutsche Bildung" Darmstadt 1919.

2) Ges. Schriften II S. 862.

eignissen aufzuhalten. Der unvergeßliche Spectator im Kunstwart mit seinen Musterleistungen der Gegenwartsschau war ein so intensiv Mitlebender, daß ihm daran das Herz brach.

Wir haben noch kein Maß für diesen Mann und seine Tat, ebensowenig wie für seine und unsere Zeit. Eins aber ist sicher: Ernst Troeltsch und sein Werk sind Einheit.

Kritische Berichte.

Zur Frage nach dem Wesen der Religion.

Von

Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Inhalt: 1. Die Notwendigkeit einer Herausarbeitung der eigentlichen Religion. 2. Die verschiedene Bedeutung der Frage nach dem Wesen der Religion. 3. Die Religionsgeschichte und das Wesen der Religion. 4. Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Wesensbestimmung der Religion 5. Die„ Phänomenologie" und das Wesen der Religion. 6. Die Grenzen für eine rein objektive Feststellung des Wesens der Religion. 7. Abschließendes zur Methodenfrage. 8. Die inhaltliche Bestimmung des Wesens der Religion.

1. Die Notwendigkeit einer Herausarbeitung der eigentlichen Religion. — Das Wort „Religion" (wenn wir z. B. von der religionswissenschaftlichen Forschung im allgemeinen reden) ist lediglich ein Sammelname für eigentümliche Erscheinungen des menschlichen Gesamtlebens (Gefühlserregungen, Vorstellungen, Gebräuche, Gesellschaftsordnungen), die alle auf ein als vorhanden angenommenes Geheimnisvolles und Mächtiges irgendwie eine Beziehung haben. Die Wissenschaft davon ist einfache Tatsachenforschung. Ohne alle Abwertung sucht sie diese Tatbestände möglichst genau und zutreffend zu erfassen, in ihren geschichtlichen Zusammenhängen und Wandlungen zu verfolgen, ihre seelischen Wurzeln aufzudecken. Sobald wir dagegen nach dem Wesen der Religion fragen, ist uns Religion etwas anderes als lediglich eine solche Sammelbezeichnung für allerlei Tatbestände. Sie erscheint uns als etwas in sich Einheitliches von eigentümlichem Notwendigkeitscharakter.

Zur Verdeutlichung mögen uns analoge Verhältnisse auf einem anderen Erkenntnisgebiet dienen. Der Religion als bloßer Sammelbezeichnung entspricht etwa das unter den Menschen in ihrem Verhalten

zu und untereinander irgendwie vorhandene Herkommen. Auch was da alles vorkommt und in Geltung steht, kann lediglich als tatsächlich vorhanden konstatiert werden. Es mögen sich wohl auch allerlei psychische Nötigungen dabei auswirken. Um mehr als dergleichen tatsächliche psychische Nötigungen aber handelt es sich bei dem bunten Vielerlei des bloßen Herkommens nicht. Und wäre hier nicht mehr vorhanden als nur dieses, das besondere Unternehmen einer Besinnung auf das eigentümliche innere Wesen dieser Erscheinungen würde hier ebensowenig aufkommen wie dem bloßen bunten Tatsachenvielerlei gegenüber, das die Sammelbezeichnung Religion umfaßt.

In der Gesamtmasse des menschlichen Herkommens gibt es nun aber ein engeres Gebiet; und auf dieses richtet sich jene besondere Art der Besinnung. Wohl haben wir keine Philosophie des bloßen Herkommens; wir haben aber eine Philosophie des Rechts und der Sittlichkeit. Und diese steht eben unter jener Voraussetzung, daß es sich bei den spezifisch ethischen und ähnlich bei den rechtlichen Bestimmungen um einen tiefer zurückliegenden Zusammenhang von eigenartiger innerer Notwendigkeit handle. Wir stehen hier vor jenem Unterschied zwischen Sitte und Sittlichkeit, dem die griechische Philosophie durch die Begriffe φύσει und θέσει Ausdruck zu geben versuchte.

So wenig nun, wie aller Inhalt des noch undifferenzierten Herkommens den eigentümlichen Notwendigkeitscharakter des Sittlichen trägt, so wenig ist alles unter jener Gesamtbezeichnung Religion Zusammengefaßte ohne weiteres die wirkliche Religion, um deren Wesen sich die philosophische Besinnung bemüht. Es ist vielmehr beides das noch ungeschiedene Ineinander in dem einen Fall von bloßer Sitte und wirklich sittlichen Elementen, in dem andern von eigentlicher Religion und bloß Mythologischem, bloßem Zaubergebrauch und sonst allerlei durch Vorstellungs- und Gefühlsassoziation bedingten Begleiterscheinungen.

Neben der Aehnlichkeit zwischen den beiden Gebieten besteht nun aber ein bedeutsamer Unterschied. Jene Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und bloßer Sitte hat sich mit einiger Deutlichkeit ziemlich allgemein herausgearbeitet. Die verschiedene Bezeichnung der gesonderten Gebiete gibt dem Ausdruck. Anders auf dem Gebiete der Religion. Die eigentliche Religion bleibt ganz anders in jene weiteren Zusammenhänge hinein verflochten. Das Sittliche gewinnt seine volle Klarheit und zugleich auch seine volle lebendige Kraft grade dadurch, daß es sich in seiner von aller positiven Besonderheit freien inneren Notwendigkeit und Allgemeingeltung — als „vernunftnotwendig" — aus dem bloßen Herkommen heraushebt;

zum vollen Leben der eigentlichen Religion dagegen gehört grade ein gewisses Verflochtenbleiben mit Elementen jenes weiteren Gebietes, mit bestimmten Mythologemen und Psychologismen, mit dazu. Auch alle eigentliche Religion trägt im Unterschied vom Sittlichen grade einen positiven Charakter; und die volle Herauslösung zu lediglich vernunftbegründeter Allgemeingültigkeit hat ihrer Kraft und ihrem Leben allemal nur geschadet.

Diese Verhältnisse erklären es, daß die Frage nach dem Wesen der Religion so ganz anders ein eigentliches Hauptproblem der Religionsphilosophie darstellt und der Beantwortung viel größere Schwierigkeiten bereitet, als die entsprechende Erörterung in der Ethik. Es gilt hier eben ganz anders als dort die eigentliche Religion aus der Gesamtmasse dessen, was auch unter dem Namen „Religion" geht, durch klare Scheidungen erst herauszuholen.

Wir haben zu diesem Gegenstand eine Reihe neuerer Arbeiten. Am umfassendsten Wobbermin „Das Wesen der Religion", Leipzig 1921, 2. Bd. 1922, und Heinrich Scholz, Religionsphilosophie (Berlin, [2] 1922). Beide Bücher wurden in unserer Zeitschrift schon ausführlich berücksichtigt (Jahrg. 1922, 4. H., u. 1923, 2. H.). Behandelt wird der Gegenstand auch in den neueren Veröffentlichungen von Lehmann-Issel, Mundle, Winkler, Hofmann, Knevels. Mit ihnen werden wir es im folgenden hauptsächlich zu tun haben [1]).

2. Die verschiedene Bedeutung der Frage nach dem Wesen der Religion. — Die so verstandene Frage nach dem Wesen der Religion steht also unter einer ganz bestimmten Voraussetzung. Wir setzen dabei voraus, daß hinter alledem, was eigentliche oder wirkliche Religion ist, ähnlich wie hinter dem Sittlichen im Unterschied von der bloßen Sitte, nicht nur allerlei psychische Nötigung, sondern eine besondere

1) Liz. Kurt Lehmann-Issel, Die Grenzen des objektiven Erkennens in der Theologie. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Religion. Leipzig 1921. Liz. Wilh. Mundle, Die religiösen Erlebnisse, ihr Sinn und ihre Eigenart. Ein Beitrag zur Frage nach dem Wesen der Religion. Leipzig 1921. Liz. Rob. Winkler, Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie. Tübingen 1921. Otto Hofmann, Der Begriff der religiösen Erfahrung in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der Religionsphilosophie. Leipzig 1921. Liz. Wilh. Knevels, Simmels Religionstheorie. Ein Beitrag zum religiösen Problem der Gegenwart. Leipzig 1920.

Geistnotwendigkeit steht; und darum allein fragen wir in dieser besonderen Weise nach ihrem Wesen. Dann aber wird man bei einer wissenschaftlichen Erörterung dieser Frage zu verlangen haben, daß sich der Fragesteller über diese Voraussetzung der besonderen Art seiner Fragestellung selber ganz klar sei, — andernfalls wäre er ja doch über seine Aufgabe nicht wirklich im klaren, — wie auch, daß er dieser seiner Klarheit deutlichen Ausdruck gebe. Daran aber fehlt es vielfach in den vorliegenden Untersuchungen. Die besondere Art der Fragestellung und die darin liegende Voraussetzung ist nicht deutlich genug herausgeholt.

Es kommt nun noch dazu, daß die Frage nach dem Wesen der Religion nicht nur in dem eben ausgeführten Sinne gemeint sein kann. Ist sie aber anders gemeint, dann steht sie — z. T. wenigstens — auch wieder unter ihren besonderen Voraussetzungen. Auch darüber herrscht bei Untersuchungen über das Wesen der Religion nicht immer die wünschenswerte Klarheit.

So finden wir bei der Auseinandersetzung mit der pragmatischen Beantwortung der Wesensfrage in der oben angeführten Literatur fast durchweg den Gedanken, jene Wesensbestimmungen der Religion seien allein schon durch den Hinweis erledigt, daß die unreflektiert lebendige Religion mit dieser ihr zuteil werdenden Wesensdeutung in Spannung stehe. Unmöglich doch könne das Wesen der Religion in etwas bestehen, worin sie sich nicht unmittelbar selber wiedererkenne. So einfach liegen die Dinge aber nicht. Wir können hier nicht so einfach mit der logischen Selbstverständlichkeit arbeiten: wenn dies das Wesen der Religion ist, so könne es unmöglich zugleich in dem so ganz anderen bestehen, das bei der philosophischen Konstruktion herauskomme. Das erscheint so überaus einfach nur dann, wenn mit Wesen der Religion beidemal wirklich dasselbe gemeint ist. Das aber ist grade nicht der Fall. Vielmehr meint das eine Mal Wesen der Religion — um es einmal vorläufig so zu formulieren — den tatsächlichen Kern aller ihrer mannigfaltigen und verschiedenen Lebensäußerungen, das andere Mal will dasselbe Wort zum Ausdruck bringen, daß es dem Denken gelungen sei, herauszubekommen, was der eigentliche Sinn der Sache ist. Beidemal bedeutet das Wesen der Religion erfaßt haben, daß man sie verstanden habe. Dies Verstehen ist aber in einem Fall ein deutliches Erfassen dessen, worauf es den bei der Sache Beteiligten ankommt; im andern Fall ist es gelungen, über die den Beteiligten vielleicht selbst nicht bewußte tatsächliche Bedeutung der Sache dadurch ins klare zu kommen, daß man sie in weitere Zusammenhänge hineinstellt und von da aus ein letztes Verständnis für sie gewinnt.

Kann also die Frage nach dem Wesen der Religion in verschiedenem Sinne gemeint sein, dann werden wir gut tun, vor aller weiteren Beschäftigung mit diesem Problem uns von den hier vorliegenden verschiedenen Möglichkeiten der Fragestellung ein klares Bild zu verschaffen.

Die Frage nach dem Wesen der Religion kann zunächst einmal in einer Weise gestellt werden, daß dabei gar keine Voraussetzungen irgendwelcher Art mit im Spiele sind. Man sucht lediglich über die ganz äußerliche Abgrenzung, wie sie mit der bloßen Sammelbezeichnung „Religion" gegeben ist, hinausgehend von der irgendwie eigenartigen Beschaffenheit des so Abgegrenzten einen deutlicheren Begriff zu gewinnen. So sind die vielen empirischen Allgemeinbegriffe der Religion entstanden. Es handelt sich bei diesen Begriffsbestimmungen der Religion lediglich um die Hervorhebung der nach Erachten des betreffenden Forschers wesentlichen, d. h. charakteristischen äußeren Merkmale der so mannigfaltig gestalteten Erscheinung, um die Umarbeitung also der bloßen Sammelbezeichnung in einen empirischen Allgemeinbegriff. Ob sich das alles irgendwie rein äußerlich so zusammengefügt hat, oder ob eine wirkliche innere Einheit dahinter steht, das kann hier ganz unerwogen bleiben. Natürlich gibt ein solcher empirischer Allgemeinbegriff der Religion keine Antwort auf eine anders orientierte, tiefer dringende Frage nach dem Wesen der Religion. Als vorläufige begriffliche Umschreibung dessen, was mit Religion gemeint ist, an der Hand der charakteristischen äußeren Kennzeichen, hat sie darum doch ihren Wert für die Gesamterkenntnis der Religion.

Die Frage nach dem Wesen der Religion kann weiter auf einer Linie stehen mit der Bemühung, das innere Wesen einer Einzelreligion oder sonst einer irgendwie als innere Einheit gedachten Geistesgröße festzustellen. Dabei ist — im Unterschied von vorhin — das Vorhandensein irgendwelcher inneren Einheit die Voraussetzung. An eine andere Einheit als an die eines bestimmt gearteten Seelentums, wie sie z. B. Spenglers Kulturen eignet, wird dabei nicht gedacht. Ueber die bloße Zusammenstellung charakteristischer äußerer Merkmale sucht man aber doch zu einer überall gleichen seelischen Grundstruktur, zu einem einheitlichen seelischen Allgemeinwesen der Religion vorzudringen.

Eine dritte mögliche Art der Fragestellung ist dann jene Frage nach dem Geistwesen der Religion, von der schon die Rede war. Das hier gesuchte Wesen der Religion wird als ein streng einheitliches vorausgesetzt. Hier aber — im Unterschied von vorhin — nicht als eine allem Wechsel und aller Mannigfaltigkeit zugrunde liegende gleichbleibende seelische Einheit. Das Verhältnis der geschichtlichen Erscheinungsformen eines Geistigen zu

seinem Geistwesen ist ein anderes. Das Geistwesen ist nicht in all jenen empirischen Erscheinungen als das darin Gleiche einfach gegeben, so daß es durch eine in die Tiefe dringende Vergleichung aus der Summe der Erscheinungen einfach abgelesen werden könnte. Es ist vielmehr das, was in all diesen geschichtlichen Gestaltungen zur Erscheinung kommen soll. Es handelt sich hier also um das seinsollende Wesen der Religion. Und mit diesem kann sich jede einzelne Erscheinung sehr wohl auch mehr oder weniger in Spannung befinden, sogar einen Abfall davon bedeuten.

Zwischen der Gewinnung des seelischen Allgemeinwesens der Religion und der Herausarbeitung ihres Sollwesens besteht ein fester Zusammenhang. Das Zweite hat das Erste zur Grundlage und Voraussetzung. Eben dasjenige, was als der allgemeine Wesensbestand der Religion herausgestellt ward, erfährt hier eine weitere Bearbeitung. Nehmen wir einmal an, wir hätten das Allgemeinwesen der Religion bestimmt als praktisches Beziehungsverhältnis des Menschen zum geheimnisvollen Letztwirklichen des Daseins. Hier würde sich nun die weitere Frage erheben, wie dieses Beziehungsverhältnis beschaffen sein soll, ob jenes unbestimmte „geheimnisvoll" eine bestimmte Näherfassung erhalten soll und welche, etwa in der Richtung des schlechthin Welttranszendenten, ob jenes Letztwirkliche als ein Letztwaltendes oder vielleicht in noch genauerer Bestimmung zu fassen ist. Das Sollwesen der Religion wird sich so immer darzustellen haben als eine bestimmt geartete Weiterausarbeitung des seelischen Allgemeinwesens der Religion.

Endlich kann die Frage nach dem Wesen der Religion noch bedeuten (vgl. oben), daß man hinter den Sinn der Sache zu kommen versucht. Wenn man sie voll zu durchschauen vermag, dann erst hat man in diesem Sinne ihr Wesen erfaßt. Und hier eben kann es geschehen, daß dies volle Durchschauen mit der naiven Meinung der unreflektierten Frömmigkeit selbst in Spannung gerät. Ein Gegenbeweis liegt darin allein aber — wie schon gesagt — nicht. Denn es handelt sich hierbei ja immer um ein deutendes Verständnis der Religion aus weiteren Zusammenhängen einer Gesamtweltorientierung, die über den Orientierungsumkreis der unmittelbaren frommen Gewißheit grade hinausgreift.

3. Die Religionsgeschichte und die Frage nach dem Wesen der Religion. — Daß die Religionsgeschichte das Wesen der Religion nicht zu zeigen vermag, sofern darunter das seinsollende Wesen der Religion und die darauf aufbauende letzte Wesensdeutung verstanden wird, darüber bedarf es nicht vieler Worte. Als Tat-

sachenforschung ist sie lediglich imstande, Tatsachen zu konstatieren. Das Sollwesen der Religion ist aber grade nicht eine einfach gegebene Tatsache; und erst recht die letzte Wesendeutung der Religion ist nicht Sache einfacher historischer Tatsachenkonstatierung. Wohl aber ist die Aufgabe der Religionsgeschichte, über die bloße Sammlung religionsgeschichtlicher Einzelfakta hinausgehend, sich um das „innere Wesen" der einzelnen individuellen Religionsgestaltungen zu bemühen. Erst damit gelangen wir zur wirklichen Kenntnis der Religionen. Und alle Anhäufung von religionsgeschichtlichem Einzelmaterial dient letztlich diesem Zweck einer in den Tatsachen wohl begründeten Wesenserfassung der verschiedenen Religionsindividuen oder etwa auch geschichtlich zusammengehörigen Religionsgruppen [1]). Und damit wieder geschieht bedeutsame Vorarbeit für die letzten auf das Ganze der Religion gerichteten Wesensfragen [2]). Diese selber aber liegen jenseits der historischen Forschung. Das gilt auch von der Bemühung um das Allgemeinwesen der Religion. Die Arbeit daran ist so wenig dem Begriff der historischen Forschung zu subsumieren, wie die auch der systematischen Kulturwissenschaft zugehörige Bemühung um das — sei es nun Allgemeinwesen oder Idealwesen des Sittlichen. —

Zu erwähnen sind hier zwei sehr verschieden geartete neuere Bemühungen um das geschichtliche Sonderwesen derselben geschichtlich zusammengehörigen Gruppe von Religionen: Detlef Nielsen, „Der dreieinige Gott" [3]), eine Studie zur semitischen Religionsgeschichte, und aus dem 2. Bande von Spenglers Untergang des Abendlandes das 3. Kapitel mit der Ueberschrift: „Probleme der arabischen Kultur", eine Analyse des inneren Wesens der „magischen" und im Anschluß daran

---

1) Daß hierbei religionsgeschichtliche Tatsachenforschung mit religionspsychologischer Vertiefung Hand in Hand gehen muß, bedarf kaum der besonderen Erwähnung.

2) Es ist darum zu begrüßen, daß sich die neuere religionsgeschichtliche Forschung immer klarer auf diese Aufgabe einstellt und damit über die bloße Materialsammlung hinauswächst. In dieser Richtung bewegt sich auch ganz ausgesprochenermaßen Paul Eberhardts Religionskunde, Gotha 1920, in ihrem zweiten umfassendsten Teil: Die Erscheinung der Religion in der Zeit. Das Buch will mehr anregen und einführen, als die Probleme fördern, und leidet an den unvermeidlichen Mängeln all solcher kurzer und doch zugleich umfassender Darstellungen. Man spürt diese Mängel um so mehr, je mehr die Darstellung in die Tiefe gehen will.

3) Detlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Berlin 1922.

der „faustischen" Religion. Beide Arbeiten enthalten zugleich mancherlei Material, das bei einer Erörterung über das Wesen des Christentums heranzuziehen wäre; vielleicht kommen wir in anderem Zusammenhang darauf zurück. Uns interessiert hier, in wie verschiedener Weise die beiden Verfasser uns zu demselben Ziele hinführen, daß uns ein Bild vom „inneren Wesen" jener Religionen entsteht.

Nielsen hat das geschichtliche Sonderwesen dieser Religionsgruppe nicht unmittelbar zum Gegenstande seiner Untersuchung; er verfolgt in seiner Durchforschung jener Religionen ganz bestimmte Einzelzusammenhänge. Der tatsächliche Ertrag der eindringenden Einzelanalyse und gründlichen Durcharbeitung des geschichtlich gegebenen Tatsachenmaterials ist aber auch bei ihm, daß uns aus dem allen ein bestimmt geartetes religiöses Seelentum entgegentritt. Zugleich gewinnen wir ein Bild von den geschichtlichen Wandlungen, die sich auf diesem Boden vollzogen haben. Wohl nicht so, daß alle Wandlung mit seelischer Notwendigkeit von innen her wuchs; wir sehen vielmehr auch allerlei Aeußerlichkeiten am Werke, z. B. bei der Entstehung der paradoxen Mischgestalt der bald jungfräulich-keuschen, bald buhlerischen Muttergöttin. Aber durch all dergleichen hindurch treten uns doch immer wieder gewisse Grundlinien einer inneren Sonderart entgegen. Bei Spengler ist das besondere Seelentum (innere Wesen) jener Religionen der eigentliche Gegenstand der Darstellung. Und er sucht dabei noch viel mehr in die Tiefe zu dringen. Ihm genügen nicht einzelne charakteristische Grundzüge einer hier sich bekundenden besonderen religiösen Wesensart; er sucht noch weiter zurück nach einer in sich geschlossenen eigen gearteten Seeleneinheit, aus der sich alle Besonderheit dieser „magischen" Religionen und auch all ihre Wandlungen als grade deren notwendige Lebensäußerung restlos begreifen lassen. So haben wir scheinbar bei Spengler die tiefer schürfende Untersuchung. Tatsächlich aber ist das scheinbare „weniger" bei Nielsen für den Religionsforscher ein „mehr" wirklicher Erfassung eines charakteristischen religiösen Eigenwesens.

Spenglers Untersuchungen sind gar nicht eigentlich eine religionsgeschichtliche Analyse, der es darum zu tun ist, mit genauer Berücksichtigung möglichst umfassenden Tatsachenmaterials nun grade das besondere innere Wesen einer bestimmten geschichtlich zusammengehörigen Religionsgruppe als eine tatsächlich erst noch zu erschließende Größe herauszuarbeiten. Es handelt sich bei ihm mehr um einen Beweis seiner geschichtsontologischen Grundthese, daß alle geschichtliche Gestaltung mit ihren Wandlungen aus den inneren Notwendigkeiten eines bestimmt gearteten Seelentums begriffen werden müsse und gänzlich in dessen Umgrenzungen beschlossen

bleibe. Er arbeitet also — im Unterschied von Nielsen — unter bestimmten dogmatischen Voraussetzungen und von diesen aus. Während Nielsen sich bei seinen Untersuchungen wirklich in den Tatsachenbefund versenkt und seinen tatsächlichen inneren Verzweigungen, soweit sie sich irgend historisch erschließen lassen, gewissenhaft nachzugehen versucht, stellt sich Spenglers scheinbar tiefe und bis ins innerste Lebenszentrum vordringende Konstruktion bei genauerem Zusehen — mit Nielsens wirklichem Von-innenher-Arbeiten verglichen — dar als ein Flug im Aeroplan seiner Theorie von der magischen Seele über ein weites Religionsgebiet hin; und nun greift er aus seiner vogelperspektivischen Ueberschau — und diese ist bei ihm gewiß sehr umfassend — bald hier, bald dort von außen her hinein und holt sich bald dies, bald jenes aus dem bunten Bilde da unten heraus, was mit der jeweilen richtungweisenden Seelenintuition zusammenstimmt.

Die religionsgeschichtliche Forschung wird bei ihrer Bemühung um die innere Wesenseigentümlichkeit einzelner Religionen und Religionsgruppen gut tun, anstatt den Spuren Spenglers denen Nielsens zu folgen.

4. Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Frage nach dem Wesen der Religion. — Daß das Wesen der Religion religionspsychologisch festgestellt werden müsse, ist in neuerer Zeit besonders von Wobbermin vertreten worden. Nun kann aber, wie wir sahen, die Frage nach dem Wesen der Religion verschieden gemeint sein. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die Religionspsychologie für bestimmte Arten der Fragestellung sehr wohl entscheidend in Betracht kommen kann, während sie mit ihrer Bearbeitung der Religion an andere Formen der Fragestellung nicht heranreicht. Ueber diese Verhältnisse wirklich ins Klare kommen wir aber nur, wenn wir auch über das Besondere der religionspsychologischen Bearbeitung der Religion im Klaren sind.

Was unter Religionspsychologie Besonderes zu verstehen ist, das festzustellen bemüht sich W. Koepp in seiner „Einführung in das Studium der Religionspsychologie“ [1]). Sicher hat Koepp recht, wenn er dabei „die empirische Grundtendenz“ des Verfahrens (S. V) hervorhebt. „Alles, von der letzten bis zur ersten Stufe der Methode, muß rein empirische Erhebung sein und weiter nichts“ (S. 95). Handelt es sich in der Religionspsychologie wirklich um eine psychologische Untersuchung, dann ist das die einfache

1) Liz. Wilhelm Koepp, Einführung in das Studium der Religionspsychologie. Tübingen 1920.

Konsequenz daraus. Und es ist erfreulich, daß K. das mit solcher Deutlichkeit sagt.

Es handelt sich hier also zunächst um die psychologisch genaue Erfassung der seelischen Wirklichkeiten der Religion. Das ist einfach ein Stück genauer empirischer Kenntnisnahme ihrer eigentümlichen Tatbestände, und unterscheidet sich von einer lediglich historischen oder ethnographischen Tatsachenfeststellung durch die besondere Tendenz auf die in diesem Bereich zutage tretenden Seelenregungen. Also eine möglichst eindringende psychologische Phönomenologie der Religion.

Die allgemeine Religionswissenschaft, die denselben phänomenologischen Charakter trägt, macht alles, was irgendwie unter den Sammelnamen Religion fällt, zum Gegenstand ihrer Arbeit, ungefragt, ob eine weiterführende Untersuchung es meint von der eigentlichen Religion unterscheiden zu müssen oder nicht. Wie steht es hierin mit der Religionspsychologie? Eignet ihr hierbei dieselbe Indifferenz? Oder hat sie es bei ihrer rein phänomenologischen Bemühung lediglich mit der eigentlichen Religion und deren irgendwie eigen gearteten seelischen Tatbeständen zu tun?

Werfen wir einen Blick in das Archiv für Religionspsychologie [1]), dann gewinnen wir den Eindruck: alles, was irgendwie mit Religion im weitesten Sinne des Wortes zusammenhängt, ist Gegenstand ihrer Untersuchung, handle es sich nun um die seelischen Vorgänge bei der Vorbereitung einer Predigt (Chr. Geyer) oder um das religiöse Leben der Kinder (Roloff), die Reue als seelischen Vorgang (Wunderle), oder um die Magie (C. Clemen), welche Wobbermin aus der eigentlichen Religion grade ausgeschieden sehen will. Die hier geleistete Arbeit ist eingestellt auf eine umfassende psychologische Phänomenologie der Religion.

Das alles ist nun aber nach Koepp lediglich Vorarbeit. Erst danach beginnt „die religionspsychologische Forschung im engeren und höheren Sinne", die „tiefer in ihre Materie eindringt", dabei aber doch auch „rein empirische und nichts als empirische Bearbeitung ist und bleibt" (Koepp, S. 77). Dies tiefere Eindringen besteht zunächst in der „religionspsychologischen Synthese" oder „Typenbildung" (78). Dabei ist entweder „das religiöse Phänomen in seiner Beharrung als gleichbleibende Größe, als abgerundeter Tatbestand" Ziel der Arbeit; dann sind das Resultat bestimmte religiöse Grundtypen von der Art, wie sie Heiler in seinem Buch

1) Archiv für Religionspsychologie, herausgegeben von Dr. W. Stählin. Zweiter und dritter Band. Tübingen 1921.

über das Gebet gewonnen hat. Oder das religiöse Phänomen wird auf seine Veränderungen hin angesehen, und es werden „Regelabläufe", „Gesetze" des religiösen Seelenlebens erarbeitet. Bei beiderlei Arbeit betont Koepp noch einmal ausdrücklich die empirische Tendenz. „Die Typen müssen rein aus der immer wiederholten empirischen Berührung mit dem Material erwachsen" (S. 81).

Was so gewonnen wird, kann nicht mehr sein als lediglich tatsächliche Typen und Regelabläufe der empirischen Religion. Mehr als rein Tatsächliches kann durch ein rein empirisches Verfahren nicht gewonnen werden. Dann aber haben diese Typen und Regelabläufe mit dem Sollwesen der Religion nichts zu tun. Rein tatsächliche Typen der empirischen Religion können ebensogut zu demjenigen gehören, was bei der Bildung jenes Wesensbegriffs grade ausgeschieden werden muß, wie das z. B. auf ethischem Gebiet dem gleichfalls rein tatsächlichen Typus des bloßen Legalismus gegenüber geschieht. Und auch die rein empirisch festgestellten typischen seelischen Regelabläufe auf dem Boden der tatsächlichen Religion können sehr wohl unter die Kritik des religiös Seinsollenden fallen. Das Gesetz des Seinsollenden steht ja oft genug in Spannung mit seelischen Regelabläufen. Mit dem allem bleiben wir also, wie es dem empirischen Charakter der Religionspsychologie entspricht, ganz auf dem Boden der bloßen Tatsachenfeststellung.

Koepps Meinung ist nun aber grade die, daß die Religionspsychologie, ohne ihren streng empirischen Charakter aufzugeben, auf diesen Wegen in das Reich dessen, was sein soll, vorzudringen vermag. Als letztes Ziel dieser Arbeit bezeichnet er die Gewinnung „des wahren Typus der Frömmigkeit innerhalb der Erscheinungen menschlichen Lebens" [1]). Er gibt auch an, wie man zu diesem letzten Ziel der religiösen Typenbildung gelangt. Es gilt „die nur zufälligen äußeren Aehnlichkeiten von den wirklich inneren zu scheiden" (S. 82). Auch das führt aber doch nur zu einer genaueren Erfassung des tatsächlich Gleichartigen an aller Religion. Weiter gelte es unter Ausscheidung „aller Zusammenhänge auf geographischer und geschichtlicher Basis" „nur jene Züge zurückzubehalten, in denen dann wirklich äußerlich gar nicht ableitbare innere Aehnlichkeiten" usw. „immer wieder sich vorfinden". Auch diese inneren Aehnlichkeiten wären aber wieder nicht mehr als tatsächlich vorhandene seelische Uebereinstimmungen, über deren religiöses Recht unter dem Gesichtspunkte des Seinsollenden damit noch nichts ausgemacht wäre. Darüber, ob etwas sein soll, kann eben auf dem Wege empirischer Konstatierung niemals etwas

1) A. a. O. S. 83, „wahren" ist von mir gesperrt.

ausgemacht werden. Auch das allerregelmäßigst und häufigst Vorhandene kann sehr wohl nicht sein sollen. Zu einem wahren Typus, zum „religiösen Ur- oder Höchstphänomen“ [1]) kann auch diese „Interpretation der empirischen Befunde“ nicht führen. Man kann in den Psychologismen der Religion genau ebenso stecken bleiben wie in ihren Mythologismen. Rein empirische Tatsachenforschung treiben und den „tieferen Sinn“ [2]) einer Erscheinung erfassen, das ist nun einmal Zweierlei. So etwas wie „Sinn“ gibt es auf dem Boden der strengen Empirie nicht.

Aber vielleicht führt uns das neben der Typenbildung genannte zweite im engeren Sinn religionspsychologische Verfahren, die Analyse, weiter. Der Gegenstand der religionspsychologischen Analyse sind „verhältnismäßig scharf umrandete Einzelerscheinungen“ (große religiöse Persönlichkeiten; spezifische Vorgänge des religiösen Lebens wie etwa das Gebet, ein immer wiederkehrender Zug der religiösen Gemeinschaften). Es kommt nun darauf an, auch wieder „unter vollem Festhalten der reinen Empirie“, „sich des vorliegenden religiösen Phänomens in seinem letzten seelischen Grundmotiv zu bemächtigen“, das „Telos der da lebendigen Frömmigkeit zu erfassen“. „Habe ich „das letzte Ziel einer Frömmigkeitsweise“ verstanden, so habe ich sie überhaupt verstanden“ (83 ff.).

Auch dies Verfahren hält sich auf dem Boden der empirischen Tatsachenkonstatierung. Dann aber ist das hier endeserreichte Verständnis des religiösen Phänomens lediglich ein psychologisches. Ueber das religiöse Recht grade dieses besonderen religiösen Phänomens erhalten wir so allein keine Auskunft.

Unser Endurteil über die Bedeutung der Religionspsychologie als einer streng empirischen Wissenschaft für die Feststellung des Wesens der Religion würde also dahin lauten: Wir lernen hier neben den mannigfaltigen Auswirkungen der religiösen Einstellung auf das menschliche Seelenleben die allgemeinen Grundelemente und Strukturverhältnisse des religiösen Seelentums kennen, jenes allgemeine Wesen der Religion als geschichtlicher Erscheinung (s. oben S. 228 f.), oder das an der Religion als empirischer geschichtlicher Gegebenheit „einst und heute Gleiche und Identische“ (Koepp S. 2). Das Sollwesen der Religion haben wir damit nicht erreicht. Der Grundfehler der Koeppschen Darlegungen ist, daß er die Frage nach dem Sollwesen der Religion mit der Bemühung um ihr seelisches Allgemeinwesen durcheinandermengt [3]).

1) A. a. O. S. 83. Die Sperrungen von mir.

2) A. a. O. S. 82. „Sinn“ von mir gesperrt.

3) Wenigstens erwähnt sei in diesem Zusammenhang B. H. Stree-

Gegen die Möglichkeit, ein einst und heute identisches einheitliches seelisches Grundwesen der Religion herauszuarbeiten, erheben sich nun aber Bedenken. Lehmann-Issel gibt ihnen Ausdruck in seiner Auseinandersetzung mit Schleiermachers Bemühung um ein sich selbst gleiches Wesen der Religion (bes. S. 143 ff.). Es erhebt sich die Frage, ob die Konstruktion eines solchen einheitlichen Grundwesens aller Religion mit der Fülle nicht nur äußerst mannigfaltiger, sondern auch in charakteristischen Zügen gegeneinander stehender Gestaltungen in Einklang stehe. Die Frage nach dem einen Sollwesen der Religion wird von diesen Schwierigkeiten ja nicht berührt. Dessen Vorhandensein bedeutet ja doch, daß für dieses ganze Gebiet mitten in tatsächlichen Unfertigkeiten und Abweichungen ein bestimmtes Sollziel vorhanden ist, nicht aber, daß dies Wesentliche dort überall hinter den mannigfaltigen Verkleidungen als deren eigentlicher Grundbestand ganz in gleicher Weise einfach gegeben immer schon vorliegt. Ein wirkliches Allgemeinwesen der Religion dagegen, wenn es dergleichen gibt, müßte als eine tatsächliche innere Wesensgleichheit dort überall als unmittelbar vorhanden aufgewiesen werden können. Es ist darum sehr wohl zu verstehen, wenn man angesichts der bunten Mannigfaltigkeit und der unvereinbaren Gegensätzlichkeiten der empirisch gegebenen Religionen auf die Herausarbeitung einer solchen gegebenen wirklichen Wesenseinheitlichkeit meint verzichten und sich mit der Herausarbeitung bestimmter Grundrichtungen begnügen zu müssen. Das aber liefe im letzten Grunde darauf hinaus, daß Religion lediglich noch als eine Sammelbezeichnung für allerlei Disparates bestehen bliebe. Und damit würde auch eine Solleinheitlichkeit dieses ganzen Gebietes in Frage gestellt.

Zu solchem Radikalismus nötigen nun aber die unleugbar vorhandenen Verschiedenheiten und Gegensätze keineswegs. Auch weit auseinanderspannende Verschiedenheiten können sehr wohl Variationen eines gleichen Ansatzes sein. Und nicht minder kann dieselbe „Grundidee" in ihrer konkreten Ausgestaltung zu direkten Entgegensetzungen führen. Im Besonderen kann es sich dabei auch handeln um Ausgestaltungen in der Richtung

ter, Der Sadhu. Christliche Mystik in einer indischen Seele. Stuttgart-Gotha 1922. Das inhaltsreiche Buch wird im Rahmen der Literatur über das Christentum seine Berücksichtigung finden. Hier erwähne ich es lediglich als Bestätigung dessen, daß die religionspsychologische Untersuchung rein von sich aus keine Wegweisungen prinzipieller Art für das Verständnis der Religion zu geben vermag. Einzelne der Darstellung eingestreute Ansätze dazu sind darum auch die schwächsten Partien des sonst trefflichen Buches.

des Seinsollenden und um Abweichungen von dieser Richtung. Auch diesen Abweichungen aber wird noch in etwas anzumerken sein, daß auch sie „Variationen desselben Themas" sind. Sonst gehörten sie gar nicht in diesen Zusammenhang. Die bunte Mannigfaltigkeit und die Gegensätze in der geschichtlichen Ausgestaltung der Religion mahnten uns darum wohl zur Vorsicht bei aller Bemühung um ihr gemeinsames Grundwesen: sie verbieten aber solche Bemühung nicht von vornherein.

5. Die „Phänomenologie" und das Wesen der Religion. — Was die empirische Religionspsychologie nicht zu leisten vermag, stellt uns R. Winkler von der „phänomenologischen Religionspsychologie" in Aussicht [1]).

Hier wird scharf geschieden zwischen einer rein empirischen Religionspsychologie und einer phänomenologischen Religionspsychologie, wobei die von Winkler vollzogene Unterscheidung an Wobbermins Kennzeichnung seiner Methode erinnert.

Winkler unterscheidet zwischen einer nur erklärenden und einer verstehenden Psychologie. Während die erstere dabei stehen bleibt, gegebene geistige Tatbestände lediglich psychologisch zu zergliedern, sucht jene andere „den eigentlichen seelischen Inhalt", d. h. aber eben das innere Wesen der betreffenden geistigen Erscheinung zu erfassen (S. 16). Dies verstehende Erfassen kann allerdings auch lediglich im Dienst der bloßen Tatsachenwissenschaft stehen „als unentbehrliches Hilfsmittel für die Feststellung ihrer" — psychologisch zu erklärenden — „Zusammenhänge"; auch bei dieser Arbeit sieht man sich immer wieder auf „Einfühlung" angewiesen (S. 15). Es kann aber auch das verstehende Erfassen zum eigentlichen Selbstzweck der Bemühung werden als methodische Einfühlung in Wesenskern und Wesenszusammenhang einer geistigen Größe, in diesem Fall der Religion; und das ist dann die von aller empirisch-psychologischen Bearbeitung sich deutlich abhebende eigentlich phänomenologische Untersuchung, wie sie ähnlich auch Wobbermin vorschwebt. Und ganz deutlich ist dabei Winklers Meinung, daß damit mehr erreicht werde als nur ein über die bloße psychologische Zergliederung hinausführendes Erfassen des psychischen Allgemeinwesens der Religion. Er präzisiert die Sache dahin: Diese Arbeit „konstatiert „Geltendes"" (S. 29). Es wird hier Antwort gegeben auf die Frage: „Was ist rechtmäßige Religion?" (S. 30).

1) In seiner oben erwähnten Schrift: Phänomenologie und Religion, die stark auch unter dem Einfluß Wobbermins steht.

Von dieser Fragestellung hebt Winkler selber hervor, daß sie „ihrem Wesen nach außerhalb empirischer Reichweite" (S. 27) liegt. Er meint also doch wohl mit seinem „Geltenden" das Seinsollende. Dann aber sind wir hier mit alledem am Ende, was mit Recht auf die Bezeichnung eines psychologischen Verfahrens Anspruch erheben darf. Auf dem Wege psychologischer Untersuchung, sei es nun erklärender oder verstehender, d. h. einfühlender Psychologie, kann immer nur ein tatsächlich Vorhandenes, niemals aber ein Seinsollendes erfaßt werden. Wenn Winkler hier dennoch von einem psychologischen Verfahren redet, so kann das nur daran liegen, daß er bei seinem „Geltenden" nicht klar an ein Geltensollendes denkt. Das Sollwesen der Religion, das in der Tat „dem Wesen der Sache nach außerhalb empirischer Reichweite liegt", hebt sich ihm nicht deutlich ab von dem seelischen Allgemeinwesen der Religion. Er braucht in diesem Zusammenhang auch den Ausdruck „religiöses Urphänomen" (S. 55). „Urphänomen" aber läßt unwillkürlich an etwas denken, was aller Religion als das eigentliche Religiöse an ihr zugrunde liegt, als das, „was Religion zu Religion macht" (S. 55); also nicht an ein seinsollendes, sondern vielmehr an ein seiendes Wesen der Religion. Dieses Ineinanderspielen von Sollwesen und seelischem Allgemeinwesen der Religion wird verursacht durch den Begriff des Geltenden, wie ihn Winkler verwendet. Derselbe ist nicht bis zum letzten geklärt. Er enthält nämlich in sich zwei Möglichkeiten des Verständnisses. Es kann dabei gedacht werden an die geltende Wahrheit eines Geistesgebietes; dann weist er in der Richtung des Sollwesens der Religion, das in der Tat nicht einfach empirisch festgestellt werden kann. Es kann dabei aber auch lediglich an das gedacht werden, was bei einer Erscheinung vorhanden sein muß, soll sie überhaupt irgendwie als Religion gelten dürfen. Dann handelt es sich dabei lediglich um das seelische Allgemeinwesen der Religion. Und in dieser Richtung weist die Wendung: „was Religion zur Religion macht". Dieses seelische Allgemeinwesen der Religion liegt aber durchaus in der Reichweite der Religionspsychologie als empirischer Tatsachenforschung, wie Koepp sie versteht; und so dürfte es bei dem sein Bewenden haben, was wir dort über den Beitrag der religionspsychologischen Arbeit zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Religion zu sagen hatten. Religionspsychologische Untersuchung führt wohl zur Gewinnung eines seelischen Allgemeinwesens der Religion; weiter aber vermag sie uns nicht zu führen.

6. Die Grenzen für eine rein objektive Feststellung des Wesens der Religion. — Was Religion sein soll, läßt sich nicht feststellen ohne ein Moment persönlicher Entschei-

dung. Also wird dieses auch bei dem Versuch wissenschaftlicher Besinnung auf das Sollwesen der Religion irgendwie mit dabei sein. Und soweit das der Fall ist, haben wir hier eine Grenze rein objektiver Feststellung. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß die Bemühung um das Sollwesen der Religion ganz in den Grenzen der persönlichen Entscheidung bleiben müßte. Wäre dem so, so würde das bedeuten, daß hier wissenschaftlich überhaupt nichts auszumachen ist.

Die Frage nach den Grenzen objektiven Erkennens in der Theologie hat Lehmann-Issels oben (S. 226 Anm.) angeführtes Buch zum Gegenstand, und zwar gerade in bezug auf die Frage nach dem Wesen der Religion.

Lehmann-Issel knüpft an Schleiermacher an. Als das Neue bei Schleiermacher erscheint ihm, daß er die beiden „irrationalen" Voraussetzungen aller Bemühung um das Wesen der Religion erkannt hat. Diese sind: neben der „irrationalen" persönlichen und darum immer individuellen religiösen Erfahrung das Angewiesensein dieser Erfahrung auf die gleichfalls „irrationale" Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Religionen. Hinter diesem Neuansatz aber bleibe Schleiermacher zurück, wenn er trotzdem ein sich selbst gleiches einheitliches Wesen der Religion herauszuarbeiten versucht und dieses überdem anstatt aus erfahrungsmäßiger Vertiefung in die bunte Fülle des geschichtlichen Religionslebens — wo ein solches sich selbst gleiches Wesen eben nicht zu finden gewesen wäre — durch allgemeine rationale Erwägungen zu gewinnen meint.

Die rechte Fortführung des Schleiermacherschen Neuansatzes liegt seines Erachtens darin, daß man wie das subjektive Moment der persönlichen religiösen Erfahrung, so auch das relativistische Moment, das mit der geschichtlichen Mannigfaltigkeit gegeben ist, bewußt in die Bemühung um das Wesen der Religion mit aufnimmt und mit der damit gegebenen Einsicht in die Grenzen subjektiven Erkennens bei aller Bemühung um das Wesen der Religion vollen Ernst macht. Das aber bedeute den Verzicht nicht nur auf den Schleiermacherschen Versuch rationaler Deduktion des Wesens der Religion, sondern zugleich auf die Idee eines sich selbst gleichen Wesens der Religion in aller und jeder Form. Statt dessen eröffnet sich die klare Aussicht auf die mit dieser Situation gegebene beständige Unabgeschlossenheit der Aufgabe.

Der eine Ansatzpunkt also, von dem aus Lehmann-Issel die Möglichkeit einer streng objektiv-allgemeingültigen Feststellung des Wesens der Religion bestreitet, liegt eben in jener für die Beantwortung dieser Frage unumgänglichen Voraussetzung persönlicher religiöser Erfahrung oder

des individuellen religiösen Glaubens, die als solche ohne weiteres das irrationale Moment des Persönlich-individuellen in die Untersuchung hineinbringt.

Der Hinweis hierauf hat nun aber bei Lehmann-Issel einen eigenen Ton. Er unterstreicht den individuellen Charakter der religiösen Erfahrung [1]). Der Hinweis ist also gemeint im Sinne eines individualistischen Relativismus. So sieht bei ihm die persönliche Entscheidung aus, auf welche auch wir hinwiesen. Für den, welcher solche Entscheidung fällt, ist's aber grade nicht eine rein individuelle Glaubenssache. Wie sehr die Entscheidung persönlichen Charakter trägt, ist sie doch nicht als etwas rein Individuelles gemeint. Es geht dabei vielmehr um das Sollwesen der Religion, das als solches, nicht anders als das Sollwesen des Sittlichen, grade etwas nicht lediglich Individuelles, sondern vielmehr etwas ganz eigentlich Allgemeingültiges bedeutet, nicht ein lediglich individuell erfaßtes Wesentliches, sondern das Wesen der Sache. Ob es nun wohl angeht, bei der wissenschaftlichen Bemühung um das Wesen der Religion dieses aller klaren religiösen Entscheidung wesentliche Moment einfach beiseite zu schieben und einen subjektiven Relativismus an seine Stelle zu setzen? Oder fordert nicht vielmehr grade der wissenschaftliche Respekt vor den tatsächlichen Verhältnissen, die in jeder religiösen Entscheidung liegende Tendenz auf das (eine) Sollwesen der Religion ebenso bewußt in die Untersuchung hineinzuziehen, wie das bei der Frage nach dem Wesen des Sittlichen zu geschehen hat? Was Lehmann-Issel hier vornimmt, das ist doch eine jener gleich in den Ansatz mit aufgenommenen Umdeutungen des religiösen Tatbestandes, also etwas von dem Verfahren, vor welchem Wobbermin die Religionsphilosophie — mit Recht — so eindrücklich warnt.

Mit der rein individuellen Deutung der religiösen Entscheidung hängt es denn auch zusammen, daß Lehmann-Issel bei der Untersuchung der Frage nach dem Wesen der Religion die Möglichkeit einer Fragestellung, die auf das Sollwesen geht, nicht ernstlich mit in Erwägung zieht. Und darum wird er Schleiermacher dort nicht gerecht, wo jener andere Wege geht, als sie ihm vom Schleiermacherschen Ansatz aus gewiesen erscheinen. Er sieht nicht, daß sich hinter Schleiermachers Bemühung um das sich selbst

1) Besonders deutlich auf S. 206: „Die religiöse Erfahrung ist eine rein individuelle Glaubenssache. Auch außerhalb von uns selbst werden wir religiöse Wahrheiten theoretisch" — d. h. aber eben im Zusammenhang unserer wissenschaftlichen Bemühung — „als möglich anerkennen, die als individuelle Erlebnisse in sich selbst den gleichen Wert und Wahrheitsgehalt haben können wie unsre eigene Erfahrung."

gleiche Wesen der Religion und dessen rationale Ableitung eben diese, wenn auch nicht zu voller Klarheit durchgedrungene Absicht verbirgt. Das Wesen der Religion, welches Schleiermacher sucht, ist im letzten Grunde dies von aller religiösen Entscheidung vorausgesetzte (eine) Sollwesen. Darum ist Schleiermachers Fehler nicht, daß er sich um das ausschließliche und eine Wesen der Religion bemüht. Sondern, daß er dessen Charakter als eines Seinsollenden nicht wirklich erfaßt hat und infolgedessen es in der Richtung eines seiend Gegebenen sucht. Auch Schleiermachers Versuch einer rationalen Deduktion des Wesens der Religion versteht sich von hier aus. Die versteckte Tendenz auf das Seinsollende läßt ihn nach einer solchen Begründung des Wesens der Religion in der Vernunft suchen.

Der andere Ansatzpunkt Lehmann-Issels bei seiner Kritik Schleiermachers liegt in dem betonenden Hinweis auf die bunte — und überdem an Gegensätzen reiche — Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Religionen, auf deren Bedeutung für eine rechte wissenschaftliche Beantwortung der Wesenfrage doch grade Schleiermacher hinweist. Und gewiß war Schleiermachers Konstruktion des „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" als des überall sich selbst gleichen Wesens der Religion eine Vergewaltigung dieser geschichtlichen Wirklichkeit. Das aber hatte seine besonderen Ursachen in der ganzen Art und in dem inhaltlichen Zuschnitt seines Wesensbegriffs. Die bloße Verschiedenartigkeit, ja Gegensätzlichkeit der empirischen Religionsausgestaltungen für sich allein genommen dagegen beweist weder gegen die Möglichkeit der Herausarbeitung eines dennoch aller Verschiedenheit zugrunde liegenden, nur eben sehr mannigfaltig abwandelbaren „Urphänomens", noch vollends gegen die Möglichkeit eines für dieses ganze Gebiet geltenden Sollwesens.

Wir werden also die etwaigen Grenzen des objektiven Erkennens bei der Feststellung des Wesens der Religion anders zu ziehen haben, als Lehmann-Issel das tut. Nach ihm gibt die — mitgebrachte — „eigene religiöse Einstellung" „die eigentliche Entscheidung" [1]). An dieser Entscheidung ändert das Eindringen in die geschichtlichen Tatbestände nichts. Vielmehr leistet die gegenseitige Durchdringung der eigenen Erfahrung und der Geschichte ersterer lediglich den Dienst, daß „je weiter die geschichtlichen Kenntnisse reichen, die eigene Erfahrung das ihr eigentümliche Wesen immer mehr erkennt und immer reiner herausarbeitet" (S. 152). Und so wenig ist dabei die Rede von einer Korrektur durch die geschichtliche Einsicht,

1) A. a. O. S. 196. Was daselbst über das Wesen des Christentums gesagt ist, gilt genau so vom Wesen der Religion.

daß im Gegenteil bei jeder neuen Synthese von eigener Erfahrung und Geschichte „die irrationale eigene Erfahrung das Geschichtliche auf eigentümliche Weise verändert“ [1]). Es handelt sich hier also wirklich nur darum, daß man die rein individuelle Stellungnahme durch die Möglichkeit von ihr aus erfolgender Erfassung des geschichtlichen Stoffes vor sich selbst rechtfertigt und zugleich wohl auch andern plausibel macht, dabei übrigens stets bereit, die daneben erfolgenden entsprechenden Bemühungen anderer als im Prinzip völlig gleichberechtigt anzuerkennen.

Wir dagegen meinten, die in der grade nicht rein individuellen Entscheidung enthaltene und von Lehmann-Issel bei seiner geschichts- und individual-relativistischen Einstellung nicht genügend in Rechnung gestellte Tendenz auf das eine objektiv Seinsollende in die wissenschaftliche Bemühung um das Wesen der Religion mit hineinnehmen zu müssen. Damit ändert sich alles. Gewiß besteht auch hier eine ähnliche Schwierigkeit, wie sie unter der Voraussetzung der rein individuellen Erfahrung vorhanden ist. Wie sehr die persönliche Entscheidung, wie wir sie verstehen, im Unterschied von Lehmann-Issels Erfahrung, den Hinweis auf das Seinsollende enthält und damit der ganzen Untersuchung bestimmt diese Richtung auf ein überjubjektiv Geltendes gibt: auch in dieser mitgebrachten Entscheidung liegt — und überdem noch bestimmter als in jener Erfahrung — eine im voraus erfolgte Bindung in grade dieser bestimmten Richtung. Sobald wir aber aus der persönlichen Entscheidung die darin enthaltene Idee der seinsollenden Religion ernstlich in unsere wissenschaftliche Untersuchung mit herübernehmen, ist zugleich etwas da, was der einfachen Festlegung auf die persönliche Entscheidung entgegenwirkt. Wir sind damit im Prinzip über den subjektivistischen Relativismus hinaus, der anstatt der gemeinsamen Tendenz auf das eine Seinsollende das tatsächliche Auseinandergehen der persönlichen Entscheidungen als ein letzthin Richtunggebendes unterstreicht. Denn wie sehr man persönlich gewiß ist, mit der eigenen Entscheidung das Richtige —, d. h. aber doch: das objektiv Richtige — getroffen zu haben, erwächst aus dem klaren Bewußtsein von einem tatsächlich Alleingültigen die ernsthafte Bereitschaft, für die wissenschaftliche Bemühung diese persönliche Stellungnahme nicht schon unmittelbar selbst für die Entscheidung (L.-J. S. 196), sondern nur als einen Ansatz zu nehmen, für welchen die weitere Umschau auf dem Gebiet der Religion nicht lediglich Ausarbeitung und Bestätigung, sondern vielleicht wohl auch Veränderung und Berichtigung bringen mag.

1) A. a. O. S. 197. Die Sperrungen hier, wie auch vorhin, von mir.

Der Ausgleich zwischen dem persönlichen Ansatz und der weiter ausschauenden Orientierung wird allerdings kaum je mit restloser Vollkommenheit erreicht werden. Darum bleibt aber doch als Aufgabe bestehen, die Grenze des lediglich Subjektiv-Ueberzeugungshaften möglichst zurückzudrängen und das andere Gebiet soweit irgend möglich auszudehnen. Daß eine Aufgabe nicht definitiv gelöst werden kann, gibt im Geistigen niemals einen Rechtsanspruch darauf, ihre Inangriffnahme aufzugeben.

Ist die damit gegebene Forderung wirklich Intellektualismus? Der „Intellektualismus" nämlich ist es, über den uns Lehmann-Issel mit seinen Resultaten meint hinausführen zu müssen. Von Intellektualismus zu reden, haben wir nur dort ein Recht, wo allein der streng wissenschaftliche Beweis anerkannt wird. Lehmann-Issels Forderung: „Wir müssen erkennen, daß der Glaube allein auch unsere ganze Theologie tragen muß" (S. 180), ist das andere Extrem. Es ist die These des Intuitionismus gegen den Intellektualismus. Gewiß sollen wir auch „zu unserm eigenen persönlichen Urteil" „Vertrauen haben" (S. 194). Sobald aber, als wir in wissenschaftliche Erwägungen eintreten, muß es geschehen mit der Bereitwilligkeit, selbst das persönliche Urteil, das unter dem Zeichen der geistigen Entscheidung steht, berichtigen zu lassen. Dazu eben soll der erweiterte Horizont der wissenschaftlichen Untersuchung dienen. Die Wissenschaft vom Glauben hat nun einmal das Unbequeme an sich, daß sie nicht lediglich sich selbst entwickelnder individueller Glaube ist. Das zum Prinzip erheben, bedroht die Arbeit in Religionswissenschaft und Theologie mit subjektivistischer Verwilderung.

7. Abschließendes zur Methodenfrage. — Wissenschaftliche Begriffsbildung will alles, was dafür irgend in Betracht kommen könnte, berücksichtigen. Also für das Allgemeinwesen der Religion neben der eigenen religiösen Erfahrung den uns immer mehr sich erschließenden Umkreis des geschichtlichen Religionslebens. Und dabei muß es sich um ein wirkliches Herüber und Hinüber handeln. Das heißt aber: der persönliche Ansatz darf nicht als ein starres Gesetz gehandhabt werden; das brächte das weiter ausschauende Verfahren um seine Bedeutung. Die eigene Erfahrung darf nicht mehr bedeuten als lediglich den erforderlichen Einfühlungsansatz.

Was für die Erkenntnis des allgemeinen Wesens der Religion die eigene Erfahrung, das ist für die Erarbeitung des Sollwesens der Religion die persönliche Entscheidung. Also auch sie nicht das starre Gesetz, sondern lediglich der Erkenntnisansatz. Die Erkenntnisarbeit selbst aber wird grade

hier deutlich den Weg kritischer Scheidungen und Entscheidungen herüber und hinüber gehen müssen [1]).

Klare Herausarbeitung des Wesens der Religion bedarf aber einer noch weiteren Ueberschau. Volles Verstehen, volle Wesenserfassung umschließt zugleich die rechte Deutung der Erscheinung. Darum ist die Wesenserfassung der Religion nicht wirklich zu Ende geführt, solange sie sich nur im engeren Rahmen der unmittelbaren Religionsforschung hält. Erst in der verstehenden Einordnung findet sie ihren Abschluß. Ueberdem erfassen wir das besondere Wesen einer geistigen Größe mit voller Klarheit nur durch das Mittel der deutlichen Abgrenzung und Gegenüberstellung. So erst rundet sich das Bild zu voller Schärfe ab. Also auch hier wieder ein Herüber- und Hinüberblicken oder eine Art Zirkelverfahren. Der Fehler der religionsphilosophischen Verzeichnungen der Religion liegt nicht darin, daß sie jene weiteren Zusammenhänge in ihren Versuch der Wesensbestimmung überhaupt mit hineinnehmen; sondern daß sie es an dem erforderlichen Hin und Her fehlen lassen. Die Folge davon ist das einseitige Hineinkorrigieren.

(Schluß folgt.)

---

1) Gewiß liegt auch in der religiösen Erfahrung unmittelbar ein kritisches Element; auch von ihr aus ergibt sich ein Herausspüren des Wesentlichen und damit eine Scheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. Diese vom eigenen religiösen Erleben aus sich ergebenden Scheidungen ohne weiteres als allem Irrtum entrückt zutreffend nehmen kann aber nur, wer ein eigenartiges innerliches Gewißwerden ganz deutlich meint als eine Art innerer Erleuchtung von demjenigen unterscheiden zu können, was nur subjektiv-menschliche Gewißheit ist. Ihn wird auch schwerlich beirren, daß andern diese seine Scheidungen und Entscheidungen durchaus unter dem Zeichen seiner Subjektivität zu stehen scheinen; er weiß es besser. Hier stehen wir dann aber rundweg am Ende der Möglichkeit jedweder Auseinandersetzung. Nun lehrt uns aber die Geschichte der Frömmigkeit, daß allerstärkstes unmittelbares Leben in den Wirklichkeiten der Religion keineswegs eine sichere Garantie für eine klare Ausscheidung des Unwesentlichen bietet. Das hängt mit der ganzen Art der inneren Einstellung zusammen, die hier vorhanden zu sein pflegt. Sie bringt eine innere Bereitschaft mit sich, anstatt zu kritischer Auseinandersetzung und Scheidung zwischen Kern und Schale, zu erlebnishaftem Anschluß an das sich immer reicher erschließende Gegebene in seiner Ganzheit. Und wie oft versteift sich grade starke und lebendige Frömmigkeit auf ganz bestimmte Psychologismen.

Der Zen-Buddhismus in Japan.

Von

Prof. Dr. Karl Heim in Tübingen.

Wer nur den indischen Buddhismus kennt, wie ihn Oldenberg darstellt, in seinem Buch „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde", ist noch nicht imstande, über die inneren Kräfte zu urteilen, die im Buddhismus schlummern, und über die Kulturmacht, die dieser einzige ganz große Konkurrent des Christentums darstellt. Die buddhistischen Professoren an der Kaiserlichen Universität in Tokio und die gelehrten Aebte buddhistischer Klöster haben mir gegenüber öfters ihre Verwunderung darüber ausgesprochen, daß wir Abendländer, auch die abendländischen Religionsforscher, meist nur ein einseitiges Bild des Buddhismus haben, das wir unter dem Einfluß Schopenhauers von dem absterbenden Zweig des Buddhismus in Indien gewonnen haben. Das kommt ihnen ungefähr so vor, wie wenn jemand vom Christentum nur die griechisch-katholische Kirche kennen würde, die ja dem orientalischen Mutterboden des Christentums geographisch am nächsten steht, und nun von da aus sich ein Urteil bilden wollte über die Möglichkeiten, die im Christentum enthalten sind. Die Geschichte des Buddhismus ist ja in vielen Beziehungen eine Parallele zur Geschichte des Christentums. Die Lebenskräfte, die im Christentum enthalten sind, sind erst voll in die Erscheinung getreten, als das Christentum aus seiner orientalischen Heimat in den Norden getragen wurde und hier, von den jungen, willensstarken Germanenvölkern aufgenommen, zwei Kulturmächte schuf, 1. die mittelalterliche Kirche mit ihren Klosterniederlassungen, die die Wälder urbar

machten, mit ihrem Kreuzrittertum, mit ihrer Wissenschaft, die von der Pariser Universität aus alle Wissenschaftsgebiete, einschließlich der Naturwissenschaften, anbaute, mit ihrer Kunst, die einen neuen Baustil schuf, 2. den Protestantismus mit seiner Verklärung des weltlichen Berufs und mit seinem faustischen Ringen um Gottesgewißheit. Aehnlich hat der Buddhismus eine merkwürdige Wandlung durchgemacht, als er seit dem ersten Jahrhundert nach Christus aus Indien nach China und etwa seit dem 6. Jahrhundert von da nach Japan übertragen und hier von lebenskräftigen Völkern aufgenommen und besonders in der Blütezeit im 12. und 13. Jahrhundert selbständig weitergebildet wurde. Auch hier sind zwei große Kulturmächte entstanden. Die erste ist eine gewisse Parallele zum mittelalterlichen Katholizismus, wenn man dabei absieht von Papsttum, Sakramentsmagie und Scholastik und nur die Geisteskultur der mittelalterlichen Kirche ins Auge faßt. Das ist der Zenismus mit seinem ritterlichen Ideal, seinen vornehmen Klöstern, seiner Kunst, seiner mystischen Naturphilosophie und seinen Meditationsübungen, die den durchaus positiven Zweck der Willenszucht und Weltbeherrschung haben. Das zweite Gebilde ist eine gewisse Parallele zum Luthertum, der Amidha-Buddha-Kult mit seinem Grundbegriff der Gnade und seiner positiven Stellung zum weltlichen Beruf. Man kann die Parallele zwischen Christentum und Buddhismus noch weiter verfolgen. Besonders in Japan traf der Buddhismus, seit seinem Einströmen ins 6. Jahrhundert, ähnlich wie das Christentum, als Bonifazius es nach Deutschland brachte, auf eine primitive Volks- und Naturreligion mit alten Heiligtümern, die eng mit der Geschichte des Landes verwachsen waren. Auch hier hat die höhere Religion, die als Fremdkörper eindrang, dadurch Wurzel gefaßt, daß sie die Religiosität der Volksfrömmigkeit in sich aufsog, ihre Heiligtümer vorsichtig sublimierte, vergeistigte und sich anpaßte. Der Unterschied ist nur der: in Japan ist diese Aufsaugung viel unvollkommener gelungen, als bei uns. Der Schintoismus mit seinen heiligen Schreinen lebt neben den Buddhatempeln ruhig weiter. Seit der sogenannten Restauration 1867 hat man den Schintoismus aus nationalen Gründen seitens der Regierung neu belebt. So entsteht ein eigentümlicher Mischzustand. Auch in

der Seele des einzelnen Japaners stehen neben dem Buddhabild, bei dem er im Leid Ruhe sucht, immer noch die Schintoschreine, wo seine Heimatliebe und sein Nationalgefühl einen religiösen Ausdruck findet.

Im Folgenden soll nur von der ersten der beiden großen religionsgeschichtlichen Erscheinungen gesprochen werden, dem Zenismus, weil dieser weniger bekannt ist als der Amidha-Buddha-Kult. Den letzteren hat das schöne Buch von Hans Haas, „Amidha-Buddha unsere Zuflucht" (Quellen der Religionsgeschichte, herausgeg. von der Religionsgeschichtl. Komm. der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Göttingen-Leipzig 1910) dem deutschen Leserkreis erschlossen. Dagegen fehlt uns noch eine zusammenhängende deutsche Darstellung des Zenismus. Eine gute englische Darstellung aus der Feder eines führenden japanischen Buddhisten ist Kaiten Nukariya, the Religion of the Samurai (Luzac's Oriental Religions Series Vol IV), London 1913.

Als ich in den Klosterbezirk von Tsurumi zwischen Tokio und Yokohama trat, eine der beiden wichtigsten Klosterniederlassungen der Soto-Sekte (einer der drei Zen-Sekten), war ich überrascht über die Aehnlichkeit, die die Stimmung, die hier herrscht, etwa mit der Stimmung des Benediktinerklosters Beuron hat. Dumpfe Schläge der Tempelglocke hallen durch das stille Waldtal. Durch den langen Holzgang, eine Art Kreuzgang, der mit feinen Schnitzereien geziert ist, schreitet eben über den lackierten Boden der Abt mit dem Krummstab, gefolgt von Priestern und Mönchen, alle in wallenden schwarz-grün-goldenen Talaren. Sie kehren eben vom Tempelraum, wo sie eine Art Messe zelebriert haben, in ihre Zellen zurück. Der Abt empfängt uns in einem roten Salon mit allen Formen japanischer Gastlichkeit. Der glattrasierte Kopf des Abtes hat (das fiel ja auch Keyserling bei seinem Besuch in japanischen Klöstern auf), eine merkwürdige Stilverwandtschaft mit dem Kopf eines feingebildeten katholischen Domherrn. Es ist dieselbe Verbindung von Priesterwürde und der vollendeten Milde und Toleranz des Weltmanns. Das ganze Kloster ist voll „Zen-Kunst", deren Stil überall sofort erkennbar ist. Hier ist auf eine Papierwand in leichten Strichen von Wasserfarbe der Zweig einer

weit ausladenden japanischen Fichte hingeworfen. Dort sieht man eine kecke Karikatur des bärtigen Zen-Patriarchen Bodhidarma. Es ist ein unvergeßlicher Charakterkopf mit durchbohrenden Augen. Er ist dargestellt, wie er, den gelben Mantel umgeschlagen, auf einem Baumzweig über den Hoangho fährt. Daneben die Figur desselben Patriarchen in sitzender Haltung, in expressionistischer Technik wie ein dekoratives Ornament in immer neuen Variationen wiederholt. Dort an der Wand ein Schwarm fliegender Sperlinge von einem Maler, der sein ganzes Leben lang nur Sperlinge gemalt hat. Dazwischen fällt der Blick durch die zurückgeschobenen Papierwände auf den Frieden eines Klostergärtchens mit kleinen Seen, Felsen und Zwergbäumen. Ueber einem Portal hängt eine Tafel, auf die in großen Schriftzeichen ein kaiserlicher Prinz einen Spruch geschrieben hat. Das Kloster steht unter hoher kaiserlicher Protektion.

Was ist nun das Wesen des Zenismus, der uns in einem solchen Kloster in allen seinen Formen entgegentritt? Wenn man einen der Zen-Mönche nach dem Wesen seiner Religion fragt, erzählt er uns, der Zenismus habe allein den echten Geist des historischen Buddha verstanden und fortgepflanzt, während der indische Buddhismus mit seiner Weltverneinung nur exoterischen Charakter trage. Der Zenismus führt sich selbst zurück auf den heiligen Augenblick, da Sakya Muni, 30 Jahre alt, unter dem Bodhibaum die Erleuchtung erlebte und zur vollen Wahrheit erwachte, indem er in Verzückung sprach: „Alle beseelten und unbeseelten Dinge sind zugleich erleuchtet." Buddha merkte bald, daß diese Wahrheit von seinen Schülern nicht verstanden werden konnte, er ging deshalb nach Benares und sagte ihnen, als Zugeständnis an ihre Verständnislosigkeit, die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden und von der Erlösung aus dem Leiden, von denen der indische Buddhismus ausging. Nur seinem ältesten und reifsten Schüler Mahakaçyapa überlieferte er mündlich sein eigentliches Geheimnis. So wurde es mündlich weitertradiert bis zum 28. Patriarchen, Bodhidarma. Dieser kam um 520 nach China auf Einladung des Kaisers Wu, der ein eifriger Buddhist war. Bodhidarma, der „blauäugige Brahmin", wirkte in China wie ein großer unverständ-

licher Fremdling. Der Kaiser Wu, so wird erzählt, empfing ihn in Audienz und sagte zu ihm: Wir haben Tempel gebaut, heilige Schriften abgeschrieben, Mönche und Nonnen geweiht; ist ein Verdienst in unserer Leistung? Der Brahmin antwortete: Nicht das geringste Verdienst. Was ist denn das Prinzip des Buddhismus? fragte der Kaiser. Dieses Prinzip, antwortet der Brahmin, übersteigt alle andern und lautet: Es gibt nichts „Heiliges", also weder heilige Männer noch heilige Schriften, noch heilige Wahrheiten. Der Kaiser verstand den Patriarchen nicht. Bodhidarma verließ Palast und Provinz und ging in den nördlichen Staat Wei. Dort verbrachte er neun Jahre in einsamer Meditation im Shao-Lin-Kloster als der „die Mauer beschauende Brahmin". Orthodoxe Buddhisten versuchten ihn dreimal zu vergiften. Endlich fand er einen Jünger. Es war ein Konfuzianer, Shang Kwang, der religiös unbefriedigt vom Konfuzianismus zu ihm kam, um sein Schüler zu werden. Der Patriarch ließ ihn aber nicht ein. Er mußte im schneebedeckten Hof sieben Tage und Nächte stehen mit gefrorenen Tränentropfen auf seiner Brust. Schließlich schnitt Shang seinen linken Arm mit einem Messer auf, um dem unbeugsamen Meister zu zeigen, daß er ihm auch unter Einsatz seines Lebens zu folgen bereit sei. Dann nahm ihn dieser als Schüler an.

Diese rätselhaft strenge und äußerst männliche Form des Buddhismus fand erst mehr Anhänger, als sie nach Japan übertragen wurde. Dies geschah schon im 7. Jahrhundert. Aber erst 1195 wurde durch Ei-sai ein klösterliches Zentrum auf dem Berg Hi-yei gegründet. 1206 wurden die Zen-Buddhisten vom Shogun nach Kamakura berufen. In dieser Zeit kam die Verwandtschaft zwischen dem Zen-Buddhismus und dem Geist des japanischen Rittertums zum Bewußtsein. Es entstand ein Kreuzritterideal. Die charakteristischen Züge desselben waren strenge Disziplin, Furchtlosigkeit gegenüber dem Tod, Einfachheit der Lebensweise, ehrenvolle Armut, die ohne Klage getragen wird. Reich zu werden durch unedle Mittel ist gegen das Buschido und gegen den Zen-Geist. Im 13. Jahrhundert lebten die führenden Offiziere der Samurai vielfach als Zen-Mönche mit rasiertem Kopf, ein heiliges Kleid tragend, und übten die Meditation mit gekreuzten Beinen. Vor

den Schlachten holten sich die Generale Instruktion beim Zen-Meister und stürzten sich dann wie die Löwen in den Tod. Diese Sitte, Uebungen im Zen-Kloster mitzumachen, hat sich unter den japanischen Offizieren bis in die Gegenwart fortgepflanzt. Ein Kriegsheld und echter Zen-Schüler war z. B. der General Nogi, der Held von Port Arthur. Nach dem Opfer seiner beiden Söhne im russisch-japanischen Krieg brachte er 1912 nach dem Tod des Kaisers Meiji sein eigenes Leben und das seiner Frau dem Kaiser als Totenopfer dar. Gleichzeitig mit dem Aufkommen dieses Kreuzritterideals durchdrang der Zen-Geist als neuer Stil die Literatur, die Kunst, die Tee-Zeremonie, die Kochkunst, die Architektur, die Gartenkunst.

Was ist denn nun der Inhalt des Zen-Geheimnisses, von dem so gewaltige geschichtliche Wirkungen ausgegangen sind? Auf diese Frage muß zunächst etwas Negatives gesagt werden. Der Zenismus lehnt alles Geschriebene und dogmatisch Fixierte ab. Die Schrift ist für ihn nur nutzloses Papier. Auch die Heilige Schrift ist nur „der Finger, der nach dem Mond der Buddhaschaft zeigt". Haben wir den Mond erkannt und sehen seine Schönheit, so brauchen wir den Finger nicht mehr. Die Heilige Schrift ist „das Fenster, durch das wir die große Landschaft der geistigen Natur betrachten". Nur eine Fliege stößt fortwährend ans Fenster. Menschen, die ihr Leben mit dem Studium der Schriften zubringen in haarspaltender Exegese, sind religiöse Fliegen, die ans Fenster stoßen. Diese Freiheit des Zenismus von Schrift und Dogma wird in Propagandaschriften im Gegensatz zum Christentum immer wieder hervorgehoben. Der Zen-Buddhismus, heißt es, hat kein Dogma, also auch keine Inquisition, keine Exkommunikation Spinozas und keine Verbrennung von Bruno. Der Zenismus ist frei von der Schwierigkeit eines Konflikts zwischen heiliger Schrift und fortschreitender Naturwissenschaft. Zu dieser Ablehnung der heiligen Schrift kommt ein zweiter negativer Zug. Auch die Begriffe der Philosophie werden verachtet. „Ein Sandkorn, auf das du trittst, hat tiefere Bedeutung und kann dich mehr lehren als alle Abstracta der Philosophen, wie das Absolute, das Eine, die Substanz". Mit dieser Verneinung des Geschriebenen und des dogmatisch-philosophischen Begriffs hängt eine besondere

Eigentümlichkeit der Zen-Religion zusammen, die auch für Psychologen Interesse hat, die sogenannte Zen-Aktivität. Das Unsagbare wird durch eine Bewegung, eine Geste ausgedrückt. Eine solche Geste ist z. B. eine Ohrfeige, die der Meister dem fragenden Schüler erteilt, oder ein Schwung mit einem Instrument, das die Zen-Prediger in der Hand haben, oder ein Schlag auf den Tisch, ein Händeklatschen, ein unartikulierter Schrei.

Was ist dann aber der Inhalt der Zen-Religion, soweit man ihn überhaupt ausdrücken kann? Die heilige Schrift des Zen, so wird gesagt, ist geschrieben nicht auf Pergament oder Palmblätter, sondern in Herz und Geist. Man muß in den heiligen Schriften des täglichen Lebens lesen. „Im kleinsten Staubkörnchen muß man eine Sutra finden, so groß wie die ganze Welt". „Die Sutra ist geschrieben in den Schriftzeichen des Himmels, der Erde, der Tiere, der Gräser und Bäume, in Schriftzeichen, die lang, kurz, rund, viereckig, blau, rot, gelb, weiß, kurz in allen Phänomenen des Universums enthalten sind." „Sakya Muni las diese Sutra in dem hellen Stern, der über den Morgenwolken aufglänzte, als er in Meditation unter dem Bodhibaum saß. Ling yun las sie in den Kirschblüten. Hian Yen hörte sie im Rauschen des Bambushains. Su Shi hörte sie im Wasserfall." Die Zen-Philosophie ist geschrieben in den einfachen und vertrauten Tatsachen: Die Sonne geht im Osten auf, hoch ist der Berg, tief ist das Meer, der Frühling kommt mit den Kirschblüten, der Sommer mit der kühlen Brise, der Winter mit den Schneeflocken. Ein Zen-Prediger hörte, als er auf die Kanzel stieg, eine Schwalbe trillern. „Hört", sagte er, „diesen kleinen Vogel! Er predigt die wesentlichen Lehren und die ewigen Wahrheiten". Um die Sprache aller Dinge zu vernehmen, muß man in sie hineinsehen, nicht kritisierend, nicht erklärend, sondern fühlend, nicht abstrahierend, sondern erfassend. Man muß das Ganze in jedem einzelnen sehen, man muß unmittelbar in die Seele der Dinge eindringen. Wir müssen durchdringen durch die harte Kruste der Materie mittels der Strahlen unseres innersten Bewußtseins.

Die bisher erwähnten Aussagen von Zen-Meistern erwecken den Eindruck, als sei der Zenismus nichts weiter als ein religiöses Naturgefühl, eine dogmenfreie pantheistische Einfühlung in den

Reichtum der lebendigen Wirklichkeit. Darin kann aber das Ganze dieser Lebensanschauung nicht erschöpft sein. Sonst wären keine so starken religiösen Wirkungen vom Zenismus ausgegangen. Wir fragen darum weiter: Wenn sich das Zen-Geheimnis in keiner Lehre, keinem Dogma, in keinem fixierten Begriff ausdrücken läßt, ist nicht doch ein Objekt vorhanden, auf das sich die religiöse Andacht richtet? Was ist für den Zen-Buddhismus der Gegenstand der Anbetung, an dem sich das numinose Gefühl entzündet? Auch auf diese Frage erhalten wir zunächst eine negative Antwort. Der Zenismus ist ein Feind aller bildlichen Darstellung und phantasiemäßigen Vorstellung des religiösen Gegenstandes. Der Zenismus ist bilderstürmerischer als Christentum und Islam. Die Zen-Tradition ist voll von Anekdoten, die diese Bilder-Verachtung veranschaulichen. Ein Zen-Patriarch heizt z. B. mit einem hölzernen Buddha-Bild seinen Ofen. Aber nicht nur die Bilder werden verachtet. Schon die Vorstellung des Gegenstandes der Religion erscheint als gefährlich. „Die Buddha-Vorstellung ist eine goldene Kette, geschmiedet von religiösen Goldschmieden. Wir tragen sie nicht." Der Gegenstand des Zen-Gottesdienstes kann überhaupt nicht vergegenständlicht oder genannt werden. Nenns, wie du willst, Gott, Brahman, Amithaba, Schöpfer, Natur, Realität oder Substanz, Name ist Schall und Rauch. Die Zen-Meister sagen: Was wir verehren, ist ein gewisses Etwas, das den Himmel oben stützt und die Erde unten trägt, dunkel wie Lack und undefinierbar, sich manifestierend in seinen Wirkungen. Es ist glänzend wie ein Spiegel, nicht unterworfen dem Wachstum oder der Abnahme, ein glänzender Edelstein durchleuchtend die Welten in allen zehn Richtungen. Es ist höher als das Höchste, tiefer als das Tiefste, grenzenlos in allen Richtungen. Es hat keine Mitte, keinen Unterschied von Osten und Westen, oben und unten. Es ist das universale Leben, die Quelle alles Lebens im Universum. Es schmückt die Weide mit Blumen, überschüttet die Erde mit Herbstfrüchten, gibt den Tieren Schönheit und Kraft. Das Lebensprinzip im Mikrokosmos ist identisch mit dem des Makrokosmos.

Hier ist der Punkt, wo der Gegensatz zum indischen Buddhismus am deutlichsten hervortritt. Der gemeinsame Ausgangspunkt beider Hauptrichtungen des Buddhismus ist der Gegensatz der zwei Welten.

Auf der einen Seite die Welt des Kreislaufes von Geburt und Tod, auf der andern Seite das Nirvana. Hier fortwährender Wechsel, Entstehen und Vergehen, Gestalten ohne Bestand, ohne Wesen, Kausalzusammenhang ohne Substanz. Dort das unterschiedslose Eine. In der Spannung zwischen beiden Welten liegt die Seelennot des Menschen. Wie wird die Spannung gelöst? Der indische Buddhismus hatte die zwei Welten absolut geschieden. Wenn man die eine bejaht, verneint man die andere. Es entsteht ein herber Dualismus. Im nördlichen Buddhismus aber leuchtet die neue Erkenntnis auf: Beide Welten sind eins, wie der zeitliche und ewige Buddha. Die Welle steigt und fällt, sie hat keinen Bestand, aber das Wasser bleibt. Keine Welle ohne Wasser, kein Wasser ohne Welle. Beide sind eins und dasselbe. Samsara ist gleich Nirvana. Der Irrium ist schon Erleuchtung, der Mensch ist auch schon in seiner Verblendung Buddha. Die Weltverneinung wird zu einer höheren Weltbejahung. Der Wechsel und ewige Fluß im Weltgeschehen hatte den indischen Buddhismus zum Weltschmerz geführt. Für den Zen dagegen ist der Wechsel gerade der Ausdruck des Lebens. Der Tod räumt auf mit allen welkenden Gebilden, macht also den Weg des Lebens frei.

Buddha wohnt darum nicht nur im Geist der Weisen, er wohnt vielmehr in den Geistern aller Individuen, nicht nur der Menschen, sondern aller Wesen und läßt sie die Bruderschaft aller Wesen fühlen. „Alle Frauen sind unsere Mütter, alle Männer unsere Väter. Die ganze Erde und das Wasser ist unser Körper in den vergangenen Existenzen, alles Feuer und alle Luft ist unser Wesen."

Haben wir das erkannt, dann haben wir die Erleuchtung, in der alles von Buddha durchleuchtet erscheint. Dann ist das Leben nicht mehr ein Meer von Geburt, Krankheit, Alter und Tod, sondern der heilige Tempel Buddhas, das reine Land, wo wir das Nirvana genießen können. Geht uns diese Erkenntnis auf, so macht unser Geist eine große Reinigung durch; unsere Leidenschaften und unser Verstand werden gereinigt. Wo wir gehen, finden wir Schönheit; wem wir begegnen, den finden wir gut, was wir empfangen, empfangen wir mit Dank. Ein Zenist wollte keinen Becher Wasser trinken, ohne ihm erst eine Huldigung darzubringen. „Alle Welten in den zehn

Richtungen sind Buddhas heilige Länder." Dieses Land der Herrlichkeit ist über uns, unter uns, rund um uns, in uns und außer uns, wenn wir die Augen öffnen, es zu sehen. Das Nirvana ist nicht jenseits des Lebens, Nirvana ist im Leben selbst, wenn wir es mit Bewunderung und Liebe genießen. Wenn Buddha in allen Wesen wohnt, so können wir auch nicht mehr scheiden zwischen guten und schlechten Menschen. Jedes fühlende Wesen hat eine latente Buddhanatur. Nur kommt sie in verschiedenem Maße zum Ausdruck in seinen Handlungen. Ein Erleuchteter ist wie der Himmel bei klarem Wetter, wenn die Sonne ungehindert scheint. Ein Unwissender ist wie der Himmel bei bewölktem Wetter. Ein schlimmer Mensch ist wie der Himmel bei Sturm, da die Sonne ausgelöscht zu sein scheint. Aber auch bei bewölktem Wetter und bei Sturm ist das Sonnenlicht immer noch vorhanden.

Soviel über den religiösen Grundgedanken des Zenismus. Dieser würde aber für sich allein noch nicht genügen, solche Willenskräfte auszulösen, wie sie von dieser religiösen Richtung ausgegangen sind. Es muß noch etwas hinzukommen. Die eigentliche Kraftquelle des Zenismus ist nicht die religiöse Grundstimmung, die das ganze Leben begleitet, sondern die alte Praxis einer bestimmten Konzentrationsübung. Das Ziel, das bei dieser Uebung erstrebt wird, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen. Es müssen drei Schritte gemacht werden, um das innere Gleichgewicht zu erreichen. Der erste Schritt ist der, daß ich Herr der äußeren Dinge werde. Alle meine Sinne müssen geschlossen werden und die Ströme der Gedanken nach innen gerichtet. Ich muß mich selbst als die Mitte der Welt sehen und den Gedanken fassen: Die Erde ist mein Besitz, Feuer, Wasser, Luft, Gras, Bäume, Flüsse, Hügel, Donner, Wolken, Sterne, Mond, Sonne, alle unterstehen meinem Befehl. Ich bin der Wirker der Erscheinungswelt. Der zweite Schritt ist der, daß ich Herr meines Körpers werde. Ich muß lernen meinen Körper gebrauchen, wie man seine Kleider gebraucht. Ich muß mich daran gewöhnen, nicht zu schaudern unter einer kalten Dusche, nicht nervös zu werden in schlaflosen Nächten, nicht krank von schädlichen Speisen, nicht zu zittern unter dem Messer des Arztes, nicht zusammenzubrechen, wenn ich im Hochsommer einen Tag in der Sonne stehe,

nicht erregt zu werden auf dem Schlachtfeld. Ich muß die Wahrheit erfassen und in Tat umsetzen, daß mein Körper etwas anderes ist, als ich selbst, daß ich selbst über ihm stehe. Wenn dein Körper schreit, sagt der Zen-Meister, bringe ihn sofort zur Ruhe, wie eine Mutter ihr kleines Kind. Wenn er nicht gehorcht, züchtige ihn, wie ein Lehrer den Schüler. Ist er ausgelassen, zähme ihn, wie ein Pferdebändiger sein wildes Roß. Ist er krank, gib ihm Verordnungen, wie ein Arzt seinen Patienten. Sage dir: Ich selbst bin völlig unverletzt, wenn mein Körper Blut ausströmt; ich bin ganz heil, wenn mein Körper im Wasser ertrinkt oder mit Feuer verbrannt wird. Hierbei wird aber nicht, wie im indischen Buddhismus eine passive leidenschaftslose und gefühllose Haltung angestrebt. Dieser apathische Zustand wird vielmehr gerade verurteilt. Es gilt vielmehr, bei allen diesen Uebungen in der Bezwingung des Schmerzes, des Hungers und der Winterkälte immer ganz lebendig zu bleiben. Der dritte Schritt besteht darin, daß ich das seelische Gleichgewicht erlange, das mir nie mehr verloren gehen kann, was auch immer geschehen mag. Ich muß imstande sein, im heißesten Kampf ruhig und heiter zu bleiben, also z. B. mitten im Sturm zu schlafen, angesichts des Todes ein Gedicht zu machen oder eine Lektion zu halten, alles durch die bewußte Einheit mit dem universalen Leben durch das erleuchtete Bewußtsein.

Wie wird nun dieses dreifache Ziel erreicht? Das wichtigste Mittel, um zur Selbstdisziplin zu gelangen, ist die Sitz-Meditation, das sogenannte Zazen, das in vielen Klöstern von den Mönchen jeden Abend um 8 Uhr und jede Nacht um 3 Uhr in einer großen Meditationshalle geübt wird, in der jeder Schüler seinen eigenen Platz hat. Die Sitzmeditation ist eine Fortbildung der indischen Yoga-Uebung, wird aber von den Buddhisten scharf von dieser indischen Konzentrationsübung unterschieden. Schon im 14. Jahrhundert finden wir darüber folgende Vorschriften: Man wähle als Ort einen stillen Raum, weder sehr hell noch sehr dunkel, weder sehr warm noch sehr kalt, in einem Tempel, der einsam inmitten einer schönen Berglandschaft gelegen ist. Lehne dich nicht an eine Mauer oder eine Stuhllehne. Trage nicht schmutzige, aber auch nicht allzu schöne Kleider, vermeide ungenügende Nahrung und ungenügen-

den Schlaf, iß keine ungekochten harten Speisen, aber auch keine Leckerbissen. Sesampflanze, Gerste, Korn, Kartoffeln und Milch ist die beste Nahrung dafür. Wasche häufig deine Augen, Gesicht, Hände und Füße und halte sie kühl und rein. Für die Uebung selber gilt folgende Regel: Lege ein Kissen direkt unter die Schenkel. Halte den Körper so aufrecht, daß die Nasenspitze und der Nabel in einer Linie sind und beide Schultern und Ohren sich in derselben Höhe befinden. Dann setze den rechten Fuß auf den linken Oberschenkel, den linken Fuß auf den rechten Oberschenkel. Die Hände müssen so zusammengelegt sein, daß die Daumen einander berühren. Schließe die Augen nicht. Atme nicht durch den Mund. Drücke die Zunge an die Decke der Mundhöhle, Oberlippe und Unterlippe, obere und untere Zähne aufeinander. Laß den Unterleib schwellen, um den Atem im Bauch zu halten. Atme rhythmisch durch die Nase. Dem Anfänger wird geraten, seine Atemzüge zu zählen, 10, 100, 1000, 10 000 Atemzüge hintereinander, Ausatmen und Einatmen immer als einen Atemzug gerechnet. Anfänger halten es zunächst keine zehn Minuten aus, ohne durch aufsteigende Gedanken zerstreut zu werden. Wer aber in der Uebung anhält, erhält nach Aussage derer, die es versucht haben, eine wunderbare Kraft der Sammlung und Ueberlegenheit des Geistes. Das „kleine Ich" geht im „großen Ich" auf. Mit jedem Atemzug sauge ich die dreitausend Welten in mich ein und setze sie schöpferisch wieder aus mir heraus. So durchschaue ich alles, beherrsche alles, nenne alles mein eigen. Ich verstehe, warum die Vögel am Himmel fliegen, die Fische auf dem Meeresgrund spielen, warum die Bäume grün sind und die Rosen rot, warum die Raben krächzen und die Sperlinge zwitschern. Ich stehe über allen Gegensätzen, Leben und Tod berühren mich nicht mehr. Ich stehe jenseits von Gut und Böse. Der Geist wird dadurch „in Freiheit gesetzt". Er wird wie ein gereinigter Spiegel, in dem sich alle Dinge widerspiegeln können. Das erleuchtete Bewußtsein, das latent in uns allen ist, wird auf diese Weise ausgelöst. Wir werden uns des göttlichen Lebens bewußt, das in uns ist, ebenso wie in allen unsern Brüdern, in Tieren, Pflanzen und Mineralien. Wir freuen uns unserer Einheit mit der Natur und vergessen unser kleines Selbst. Wir gehen im universalen Ich auf.

Das wahre „Dhyana" wird nicht nur in den Meditationsstunden geübt, sondern immer und überall im Sitzen und Gehen, mitten im tätigen Leben. Aber je länger die Uebungen fortgesetzt werden, um so höhere Stufen der Vollkommenheit können erreicht werden. Man kann aufsteigen vom gemeinen Mann zum Offizier, General, Premierminister. Auf der höchsten Stufe steht der „Geist-König" (mind-king), dessen erleuchtetes Bewußtsein in vollkommener Seligkeit verharrt.

Schon dieser kurze Blick in die reiche Geisteswelt des Zen-Buddhismus hat gezeigt, daß im Buddhismus in der Tat mehr Lebenskräfte schlummern, als wir nach dem Studium des indischen Buddhismus anzunehmen geneigt sind. Dem nördlichen Buddhismus gegenüber versagt der Einwand, der Buddhismus sei eine lebenverneinende Religion, eine Ermüdungserscheinung, eine Lebenshaltung, die nicht imstande sei, den sittlichen Kampf mit der Welt aufzunehmen. Der tiefste Gegensatz zwischen Buddhismus und Christentum liegt nicht darin, daß dort die Welt verneint wird und daß sie hier bejaht, verklärt und beherrscht wird. Es können vielmehr auf beiden Religionsgebieten weltverneinende und weltbejahende Formen entstehen. Der Gegensatz, der die beiden großen Erlösungsreligionen voneinander scheidet, liegt offenbar an einer andern Stelle. Der Punkt, an dem die beiden Erlösungswege auseinandergehen, ist nicht die verschiedene Stellung zur Welt, sondern die entgegengesetzte Wertung der Einzelpersönlichkeit. Der Anfang aller Erleuchtung besteht nach dem Zen-Buddhismus darin, daß wir uns von der Illusion befreien, als ob eine Einzelseele, ein individuelles Ich existierte. „So ein Ding Seele gibt es nicht." Das „kleine Ich" ist nur eine vorübergehende Erscheinung des großen Ich, in dem wir alle sind. Das große Ich ist das immer wechselnde Leben, von außen gesehen Leib, von innen gesehen Geist. Nur diese große Seele ist unsterblich. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Einzelseele ist nur der Ausdruck eines egoistischen Lebensdurstes.

Diese Entwertung des „kleinen Ich" ist die Voraussetzung, aus der sich die Weltauffassung und der Erlösungsweg des nördlichen Buddhismus mit innerer Notwendigkeit ergeben. Ist das kleine Ich nur eine Illusion, eine vorübergehende Erscheinung des

großen Ich, dann kann die Sorge um das Heil der Einzelseele, wie sie Luther in seinen Klosterkämpfen bedrückte, gar nicht entstehen. Auf meine Frage, ob denn der Eingang ins Nirvana für jeden Menschen so gewiß sei, wurde mir von japanischen Buddhisten der verschiedensten Sekten übereinstimmend geantwortet: Nur das Wann dieses Eingangs ist unsicher, der eine braucht 4 Jahre, der andere vielleicht 40 Jahre, mancher erreicht es erst in späteren Existenzen; aber irgend einmal findet jeder nach Haus, die Rückkehr ins Allsein ist nur eine Frage der Zeit. Wenn es so steht, kann es natürlich Sünde im christlichen Vollsinne des Worts, d. h. eine Schuld, die mich, wenn sie nicht vergeben wird, in alle Ewigkeit von Gott trennt, überhaupt nicht geben. Es gibt nur Verfehlungen, die den Erlösungsprozeß verlangsamen, keine solchen, die ihn aufheben oder in Frage stellen. Die Angst vor dem Sturz in den Abgrund kann nicht entstehen, ebensowenig aber der jubelnde Dank für die Gnade, die über den Abgrund hinüberträgt. Aber nicht nur die Schuld verliert ihr unendliches Gewicht, auch das Lebensschicksal hat nicht den Ewigkeitsernst, den es für den abendländischen Menschen hat. Schmerz, Liebeskummer und Tod werden vom Ostasiaten viel leichter genommen als vom Abendländer. Es sind nur „Pflanzenschicksale", die das kleine Ich treffen. Sobald es im großen Ich untergegangen ist, haben sie ihre Bedeutung verloren. Alle besonderen Uebungen der Frömmigkeit können unter diesen Umständen immer nur einen doppelten Zweck haben. 1. Sie dienen dazu, den Erlösungsprozeß zu beschleunigen. 2. Sie helfen uns, kraft der Einheit mit dem großen Ich den Willen für den Kampf des Lebens zu stählen.

Die christliche Lebensauffassung trennt sich von der buddhistischen schon im Ausgangspunkt. Für uns ist das kleine Ich keine Illusion, sondern eine letzte Wirklichkeit, der wir nicht entrinnen können. Die „Furcht" Hamlets „vor etwas nach dem Tod", das Bewußtsein, daß wir uns nicht selbst geschaffen haben und auch nicht imstande sind, uns selbst auszulöschen, ist der Ausgangspunkt alles religiösen Sorgens und Fragens. Das gibt dem Lebensschicksal des Einzelich, seiner Erotik und seinem Sterben einen tragischen Ernst. Daraus entsteht das pondus peccati, die Möglichkeit der

Verdammnis, die unser Leben mit „Furcht und Zittern" erfüllt, und damit die Lutherfrage: Wie bekomme ich, angesichts des Todes, belastet mit einer dunklen Vergangenheit, unfähig, mich selbst auszulöschen, einen gnädigen Gott?

Alle Unterschiede zwischen der christlichen und buddhistischen Grundstimmung und Frömmigkeitspflege lassen sich also auf die entgegengesetzte Schätzung der Einzelexistenz zurückführen. Dieser letzte Gegensatz, der die beiden Erlösungswege trennt, die die Menschen eingeschlagen haben, läßt sich aber nach Erfahrung der Missionare nicht mehr durch philosophische Auseinandersetzung zum Austrag bringen. Es tritt hier ein Gegensatz der ganzen seelischen Grundeinstellung zutage.

Rationalismus und Mystik.

Im Anschluß vor allem an P. Poiret.

Von

Pastor Lic. Friedrich Delekat in Priebus (Kr. Sagan).

Die neue philosophische Gedankenbewegung, die in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts einsetzt, erwacht mit einem starken Selbstgefühl, das sich den Anschauungen der alten religiösen Metaphysik, ihrem Wunder- und Geistesglauben, ihrer religiösen Teleologie und Erbsündenlehre gegenüber entschieden kritisch verhält. Die Kirche verliert die geistige Führung. Ihre Apologie überzeugt nicht. Das Ergebnis dieser Situation ist jene bis heute nicht innerlich überwundene Haltung, für die der Zweifel an der Religion eine Pflicht ehrlichen Denkens zu sein scheint, ohne daß es gelänge, den Gegensatz zwischen Kopf und Herz zu überbrücken. Der Marxismus hat diesen Gegensatz tief ins Volk getragen.

Aber das Verhältnis zwischen moderner Philosophie und der Religion erschöpft sich nicht in dieser Antithese. Sie fällt zwar am meisten ins Auge, täuscht aber eben deshalb auch. An anderen Punkten ist das moderne Denken so innig mit der Religion verwachsen, daß es ohne sie in seinen innersten Motiven nicht begreiflich wird [1]). Denn die moderne Philosophie ist nicht nur, ja nicht einmal in der Hauptsache aus theoretischen Interessen entsprungen. Wohl haben die großen Errungenschaften der Naturwissenschaft und Mathematik sie entscheidend bestimmt. Daß aber die natur-

1) Inwiefern die Auffassung dieses Zusammenhangs bei Troeltsch einer Ergänzung bedarf, soll das folgende deutlich machen.

wissenschaftlich-mathematische Methode als Norm und Ideal aller Erkenntnis erscheinen konnte, hat in der allgemeinen Unsicherheit des gesamten geistigen Lebens seinen Grund, die eine Folge des Zusammenbruchs der religiösen Weltanschauungseinheit im Zeitalter des Religionskriege ist. Alle großen Mathematiker jener Zeit sind deshalb mehr als Fachwissenschaftler. Was ist wahre Religion, Ethik, Pädagogik, Politik? So lautet die aus der praktischen Not herausgeborene Frage, um derentwillen man Erkenntnistheorie treibt und in der Mathematik den Rettungsanker in dem Meer der Ungewißheit erblickt.

Das Mittel zur Ueberwindung dieser Not sah man in dem Gedanken der Autonomie des Geistes. Dieser Gedanke ist klar und bestimmt, sofern es sich um naturwissenschaftlich-mathematische Erkenntnis handelt. Er ist schwankend in seinem Verhältnis zur Religion. Denn einerseits ist er zweifellos ein Erbe der reformatorischen Lehre von der Selbstgewißheit und Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen vor Gott. Andererseits soll er gerade dazu dienen, die Verwirrung des geistigen Lebens zu beseitigen, die dies reformatorische Prinzip hervorgerufen hat. So entsteht die Forderung, die Religion müsse sich vor dem Gerichtshof der autonomen Vernunft ausweisen. Es ist das Neue moderner Religionsphilosophie, daß sie diese Forderung stellt [1]). Dieses Neue entsteht nicht aus Lust an der Theorie, sondern hat die oben angedeuteten konkreten zeitgeschichtlichen Ursachen.

Nun lag aber in dieser Forderung eine tückische Schwierigkeit. Entweder nämlich beschränkte man das Erkenntnisprinzip des autonomen Denkens auf das rein naturwissenschaftlich-mathematische Erkennen. Dann mußte man die Religion aus dem Problembereich der autonomen Philosophie ausscheiden. Das hat der englische Empirismus versucht, dem dabei die terministischen Traditionen seiner Heimat halfen. Er geht im französischen Materialismus folgerichtig zur Leugnung der Religion über, gibt aber gleichzeitig den philosophischen Autonomiegedanken zugunsten einer Ableitung alles Geistigen aus der Materie auf. Oder man erweitert das

1) Im Unterschied von der Religionsphilosophie des Mittelalters, die religiöse Philosophie ist.

autonome Erkenntnisprinzip so, daß es die Wirklichkeit der Religion mitumfaßt. Dies tun die Cambridger Philosophen, Descartes, die Okkasionalisten, Malebranche, Spinoza und Leibniz. Dann wird aber der strenge Autonomiegedanke ebenfalls zerstört, weil die ratio als ein Vermögen beschrieben wird, das seine tiefsten Erkenntniskräfte aus der in das Transzendente übergreifenden religiösen Intuition empfängt.

In dieser Sachlage besteht die Problematik des Rationalismus. Seine Erkenntnislehre ist, obwohl sie grundsätzlich von sich aus über die Wahrheit der Religion entscheiden soll, ein Spiegelbild seiner religiösen Haltung und, wie er sich auch zur Religion stellen mag, jedesmal gibt er sein Autonomieprinzip preis.

Diese Problematik, die ihn auf Gedeih und Verderb mit der Religionsfrage verkettet, liegt in seinem Ansatz. Es ist nicht so, daß er erst im Verlauf seiner philosophischen Arbeit auf sie gestoßen wäre. Denn alle großen praktischen Aufgaben, die die neue philosophische Gedankenbewegung lösen wollte, sind durch die religiöse Krise bestimmt, ja teilweise geradezu hervorgerufen, deren Ausdruck die große mystische Welle ist, die seit den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts das westliche Europa durchflutet. Ausgangspunkt, Umfang, Charakter und Sinn dieser Bewegung werden verzeichnet, wenn man sie zu sehr nach Nationen und Konfessionen getrennt beschreibt. Sie ist bewußt interkonfessionell [1]) und international [2]). Ihr Zentrum liegt in England und den Niederlanden. Der deutsche Pietismus ist ihr letzter Ausläufer. Eine Riesenliteratur, deren oft fast gleichzeitig erschienene lateinische, holländische, englische, französische und deutsche Ausgaben nebeneinander in unseren Bibliotheken stehen, und teilweise in Landgemeinden noch heute als Erbauungsbücher angetroffen werden, zeugt von ihrer Verbreitung und Volkstümlichkeit. Ein reger brieflicher Verkehr verband die führenden Geister. Fürstliche Gönner gewährten

1) Vgl. Pierre Poiret: La paix des bonnes âmes: Der wahren Religion ist die Verschiedenheit kirchlicher Riten gleichgültig.

2) Labadie wurde von Montauban nach London berufen, ließ sich in Genf zurückhalten, fand die Stätte seiner Wirksamkeit in Middelburg und floh nach seiner Absetzung in die Pfalz.

den mit der offiziellen Kirche Zerfallenen Unterhalt und Unterschlupf. In England und den Niederlanden war die geistige Atmosphäre fast völlig mit Mystik durchsetzt [1]). Dabei sind die Quellen dieser Bewegung sehr zahlreich und verschieden. In den romanischen Ländern lebte die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts [2]). In Port Royal feierte Augustin eine Auferstehung. In den Niederlanden und am Rhein war das Täufertum des 16. Jahrhunderts nie ganz erloschen. Von Deutschland her wirkte Böhme mit faszinierender Kraft. Aber zum historischen Verständnis dieser Bewegung genügt die Aufsuchung dieser Beziehungen nicht. Als ganzes ist sie die elementare Reaktion gegen die Politisierung der Religion im Zeitalter der Religionskriege, die da, wo irgendein geschichtlicher Zusammenhang oder eine literarische Beziehung den Zugang zu älterer Mystik auftut, begierig aufsaugt, was zu ihren Interessen und zu ihrer Stimmung paßt. Diese Stimmung ist erstens radikal unkirchlich, wenn nicht gar kirchenfeindlich. Die mannigfach verschiedenen Formen und Normen kirchlicher Frömmigkeit haben das soziale, politische, wirtschaftliche Elend, die religiöse und geistige Verwirrung angerichtet und die Urquelle aller Religion verschüttet. Keine falsche Achtung vor Ueberliefertem darf zurückhalten, wenn es sich darum handelt, diese Urquellen wieder freizumachen. So wird der Puritanismus offen revolutionär. Die romanische Mystik revolutioniert im Stillen [3]). Die ratio-

1) Rufus M. Jones meint in Studies in Mystical Religion, London 1909, S. 494, die beiden Prediger des Parlamentsheeres, Saltmarsh und Dell, aber auch Wistanley und Fox seien das Produkt einer besonderen sozialen und geistigen Lage gewesen und unabhängig voneinander zu ganz ähnlichen Anschauungen gekommen.

2) Diese Mystik ist unter dem Namen Quietismus bekannt. Der Begriff ist jedoch deshalb ein schlechtes Unterscheidungsmerkmal, weil die Ablehnung aller begrenzten Ziele des religiösen Wollens das Gegenteil einer Erschlaffung des Willens, also eine energische Willenskonzentration sein kann. Der rücksichtslose Aktivismus jesuitischer Gegenreformation ist nur möglich von Leuten, denen die willentliche Unterwerfung unter „den Seelenführer" religiöse Pflicht und gutes Gewissen ist.

3) K. Müller, KG 2. Bd. 2. Hlbbd. S. 407: „Wo die romanische Mystik Boden fand, da ging der Gebrauch der Bußsakramente, der üblichen Ge-

nalistisch-mystische Laienfrömmigkeit der Kollegianten ist ganz unkirchlich. Selbst der viel gutmütigere deutsche Pietismus hat das kirchliche Bewußtsein des deutschen Protestantismus geschwächt. Diese Ablehnung der Ausdrucksmittel und Normen kirchlicher Frömmigkeit wird aber zweitens durch das Bewußtsein ergänzt, in der eigenen Seele das „innere Licht" des Heiligen Geistes zu besitzen [1]). Locke, der englische Verhältnisse im Auge hat, sieht in dieser Behauptung das eigentliche Merkmal des Schwärmertums. Er hat recht. Denn ob William Dell in protestantisch-englischer Aktivität von dem feurigen Wort redet, das die Herzen so wie Feuer das Eisen umgestalte [2]); ob Fénélon und die Frau v. Guyon mit der Kunst französischer Stilistik ihre psychischen Zustände zergliedern, um die unterbewußten Tiefen ihrer Gotteserfahrung zu beschreiben, oder was in Deutschland in religiöser Spekulation und frommen Liedern ausströmt, ist der Sache nach dasselbe, nur nach Charakter und Eigenart der Nationen und Personen anders betont. Daß jede Nation dieser Bewegung eine eigene Ausprägung gegeben hat, ist ein Beweis dafür, wie allgemein sie war und wie tief sie ging.

Sie hat nun diese ihre Ueberzeugung vom „inneren Licht" teils aus seelsorgerlichen Motiven, teils in direkter Auseinandersetzung mit der Philosophie zu einer richtigen Theorie ausgebildet [2]). So erblickt sie in dem inneren Licht ein besonderes religiöses Erkenntnisorgan, das von der Sinneswahrnehmung und dem Vermögen der diskursiven Begriffsbildung genau unterschieden wird [3]),

---

betsformeln, des Breviers, der Rosenkränze, der Kruzifixe, Bilder und Ablässe zurück."

1) Ganz naiv bei der Antonictte Bourignon († am 30. 10. 1680), die deshalb die Bibel nicht las, weil ihr der Heilige Geist dasselbe sage.

2) Diese Theorie wird im folgenden nach Pierre Poiret (1646 bis 1719) dargestellt. Ueber sein Leben und seine Schriften s. De vita et scriptis P. P. Commentariolum, Cramers Artikel in der Realenzyklopädie und die beiden Erlanger Dissertationen J. W. Fleischer, P. P. als Philosoph, 1894 und Walter Jüngst, Das Problem von Glauben und Wissen bei Malebranche und Poiret, 1912.

3) Dieser Gegensatz scheint aller Mystik gemeinsam zu sein, obwohl die Namen wechseln. Die Begriffspaare heißen: πνεῦμα-ψυχή (Paulus),

und das erst zur Tätigkeit gelangt, wenn Sinneswahrnehmung, konkrete Zielsetzung des Willens, begriffliches Denken, Erinnerung und Phantasie [1]) im Konzentrationsakt untergegangen sind. Diese Konzentration ist von innerer Unruhe begleitet und gelingt nicht beim ersten Mal [2]). Sie kann zum Irrsinn oder zum Stumpfsinn führen. Gelingt sie aber, so „strömt" Gott in die Seele ein. Jeder Zweifel an der Wirklichkeit des Erlebten ist dann ausgeschlossen. Man weiß nun auch in künftigen Fällen genau, ob eine Erkenntnis aus göttlicher Erleuchtung stammt oder nicht [3]). Jeder Mensch k a n n diese Erlebnisse haben, obwohl sie tatsächlich nicht allzuhäufig sind [4]). Denn jeder Mensch besitzt das lumen divinum wenigstens als Anlage [5]). Eine Täuschung liegt hier nahe. Man kann nämlich das lumen divinum haben, ohne es zu wissen. Denn es gibt Bewußtseinsregungen, „die wir erleiden oder passiv besitzen", so sagt Poiret in ausdrücklichem Gegensatz zu Descartes [6]). Die Analogie dieser Wahrnehmung mit der Sinneswahrnehmung wird stark betont. Sie besteht in der Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Unbezweifelbarkeit und Unwiderstehlichkeit, mit der sich das Objekt dem subjektiven Erleben aufdrängt. Dennoch ist es ganz nur „innere

---

νοῦς-ἐπιστήμη (Plotin), ratio-ratiocinatio (Augustin), intellectus-ratio (einige Scholastiker), Seelengrund-Seelenkräfte (Eckhart), fides-ratio (rom. Mystik), intellectus activus-passivus (Poiret), spirit-reason (Fox), coeur-raison (Pascal) u. a. m.

1) In dieser Reihenfolge! vgl. das Zitat aus v. H. Terese bei Martin Buber: Ekstatische Konfessionen, Insel-Verlag 1921, S. 145 ff.

2) Pierre Poiret: Discursus praeliminaris zu Cog. rat. de Deo, de Anima ac de Malo, 2. Ausg. Amsterdam 1685 § IV, 28.

3) Poiret, De eruditione solida superficiaria et falsa, Ausg. von Christian Thomasius, Frankfurt und Leipzig 1708 lib. II, 16 Absatz 2.

4) Die Mystik weiß das. Sie warnt vor Selbsttäuschung und Mißbrauch wie schon Paulus 2. Kor. 11 f.

5) John Smith, Discourse on the true way or method of attaining divine knowledge I pars 14. 16 zitiert bei Georg Frh. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg i. Br. 1892, S. 125. P. Poiret, Discursus praeliminaris § III.

6) Methodus inveniendi verum (Einleitung zu De erud. sol. superf. et falsa) Teil 3, 6.

Erfahrung", was so lebendig wird. Alles Sinnliche fehlt darin und begrifflich ist sie nicht zu fassen.

Die Mystik hat mit diesen Behauptungen der modernen Philosophie eine schwere Aufgabe gestellt. Dem auf Denkeinheitlichkeit und begriffliche Gewißheit drängenden Rationalismus mußte sie als eine heillose Gefahr erscheinen. Sie war es ja auch tatsächlich. Gab es einen Weg, die von ihr behauptete Wirklichkeit begrifflich nachzuweisen? Oder war sie Illusion? Die Frage nach den Grenzen des Wirklichen war von der Mystik praktisch gestellt und konnte ohne ein Eingehen auf ihre Behauptungen nicht gelöst werden. Darin besteht der notwendige innere Zusammenhang zwischen Mystik und Philosophie in jener Zeit.

Das moderne Denken ist zwei Wege gegangen. Am einfachsten liegt die Sache bei Bacon und Hobbes. Sie greifen die terministische Lehre vom absoluten Gegensatz zwischen Glauben und Wissen auf und stellen fest, daß die Religion kein Problem der Philosophie sei. Sie konnten nun anscheinend mit gutem Gewissen in der Philosophie Sensualisten, in der Religion Supranaturalisten sein. Damit haben sich alle die einfacheren Gemüter täuschen lassen, die noch in der Situation des Mittelalters lebten, das in der Ungebrochenheit seiner traditionell-autoritativen Frömmigkeit die absonderlichen und willkürlichen Paradoxien Occams ertrug, ja als Verherrlichung der Religion empfand. Im 17. Jahrhundert aber wurde diese terministische Antithese ein bequemes Mittel, die Religion aus dem Problembereich der autonomen Philosophie abzuschieben und damit der Religionslosigkeit und Religionsgleichgültigkeit den Weg zu ebnen. Die Folge davon, man möchte sagen, die Strafe dafür ist eine grob sensualistische Erkenntnistheorie. Es ist kein Wunder, daß das Gefühl für die Selbständigkeit des geistigen Lebens da verloren geht, wo die schöpferischen Kräfte der Religion nicht mehr erfahren werden.

Schwieriger liegt die Frage bei Locke. Locke kennt neben der äußeren (sensation) eine innere Wahrnehmung (reflexion), und darin zollt selbst dieser entschiedene Gegner der „Schwärmerei" der Mystik seinen Tribut. Aber Lockes Begriff der inneren Wahr-

nehmung ist unbestimmt, weil nirgends — trotz aller Konzessionen im Einzelnen — prinzipiell klar wird, ob die Grenzen des Wirklichen über das Sinneswahrnehmliche hinausgehen oder nicht. Denn die „Ideen" der reflexion sind nach Locke nicht nur ihrer Entstehung, sondern auch ihrem Inhalt nach von denen der sensation abhängig. Die Bewährungsprobe Lockescher Erkenntnislehre ist — wie überall in der modernen Philosophie — an seiner Religionstheorie zu machen. Hier wird nun ganz klar, daß es kein Zufall ist, wenn von den mannigfachen, im Essay vermöge einer großartigen Kunst psychologisierender Stilistik mehr äußerlich verbundenen, als innerlich ausgeglichenen Tendenzen gerade die sensualistisch-materialistische am meisten gewirkt hat. Denn sie ist die einzige, die klar durchgeführt ist. Dagegen muß von der scheinbaren Klarheit, mit der Locke das Verhältnis von Vernunfterkenntnis und Glaubenserkenntnis ordnen will — bei aller Anerkennung seiner berechtigten und guten Absicht und der vornehm-ernsthaften Art seiner Auseinandersetzung mit den Gegnern — gesagt werden, daß sie tatsächlich eine Verwirrung des eigentlichen Problems bedeutet. Indem nämlich Locke zwar grundsätzlich die Möglichkeit einer unmittelbaren und übernatürlichen Offenbarung Gottes anerkennt [1]), diese jedoch tatsächlich auf den biblischen Zeitraum beschränkt (c. 19, 16), während jetzt der Glaube nur in einem Fürwahrhalten solcher Dinge, die die Vernunft mit ihren Mitteln nicht erreicht, d. h. in der Hauptsache einiger aus der Bibel abgeleiteter kirchlicher Dogmen bestehen soll (c. 18, 2 und 18, 7 III), hat er das Problem der Wahrheit religiöser Erkenntnis auf die Frage der Verhältnisbestimmung zwischen Vernunfterkenntnis und biblischer Lehre eingeengt.

Der eigentlichen Frage, wie sich der Anspruch der biblischen Zeugen, Träger ursprünglicher Offenbarung zu sein, erkenntnistheoretisch rechtfertigen lasse, ist Locke (bewußt oder unbewußt?) ausgewichen. Leibniz hat, ohne sich an dieser Stelle auf eine ausführliche Beantwortung einzulassen, in seiner Antwort an Locke dessen Fragestellung leise verbessert: „Wenn Sie den Glauben

1) Essay on human understanding, Buch 4, cap. 19, 5 und 16.

nur für das nehmen, was in Motiven der Glaubhaftigkeit (wie man sie nennt) begründet ist, und ihn von der inneren Gnade, welche den Geist unmittelbar zu ihm bestimmt, trennen, so ist alles von Ihnen Gesagte unbestreitbar“ [1]). Das wäre die eigentliche Frage gewesen, wie eine Erkenntnis durch innere Gnade möglich sei. Diese Verengung des religiösen Erkenntnisproblems bei Locke war dann das Signal zu einer Vermittlungstheologie, die sich an der Aufgabe zerrieb, den traditionellen dogmatischen Besitz der Kirche mit den aus ganz anderen methodischen Voraussetzungen entstehenden Weltanschauungslehren moderner Wissenschaft durch Reduktionen auf beiden Seiten auszugleichen.

Die von der Zeit so dringend gestellte Aufgabe hätte vielmehr in der Lösung der Frage bestanden, inwiefern jede gesunde religiöse Erfahrung aus sich selbst heraus nach „Rationalisierung“ strebt, d. h. einen begrifflichen Ausdruck sucht, der sich mit den Ergebnissen moderner Wissenschaft nicht nur verträgt, sondern ihre Lebensinteressen in die fromme Erfahrung selbst aufnimmt und dadurch nicht verkürzt, sondern vertieft [2]). Gerade auf diesen Punkt zielt die Kritik der Mystik anstatt bei Locke ab. Sie bestreitet, daß der Glaube der Akt der Zustimmung zu einer überlieferten Offenbarung sein soll, wie auch die Vernunft nicht der Akt ist, in dem der Mensch eine Behauptung für richtig erklärt, weil sie Evidenz besitzt oder aus Prinzipien folgt [3]). Beide sind vielmehr Vermögen, die Vernunft das der vergleichenden, kombinierenden, trennenden, folgernden Begriffsbildung, der Glaube „das lebendige substantielle Etwas in uns, welches das Göttliche Licht genannt wird“ (2, 3 153). Das Vermögen des Glaubens wird also von dem Glaubensakt und der subjektiven Gläubigkeit genau unterschieden. Letztere entstehe erst aus dem Vermögen, der actus aus der facultas (2, § 157).

1) Nouveaux essais, zitiert nach der Uebersetzung von Ernst Cassirer bei Felix Meiner, Leipzig 1915, S. 607.

2) Leibniz scheint diesen Gedanken an der oben genannten Stelle anzudeuten. Hierin liegt sicherlich auch die jetzt der Religion gestellte Aufgabe, die aber wohl auf einen Genius wartet.

3) In der von P. Poiret herausgegebenen Schrift: Fides et ratio collatae ac suo utroque loco redditae adversus Principia Joannis Lockii. 1707 Anmerkung zu These 1 § 45.

Von hier aus erfährt dann die heikle Frage des Vernunftgebrauchs in der Theologie eine Umstellung [1]). Auf Lockes Forderung an die „Schwärmer", sie müßten die Wahrheit ihrer inneren Erleuchtung entweder durch Wunder oder durch den Nachweis der Uebereinstimmung mit „dem geschriebenen Wort" bekräftigen, wird geantwortet, diese scheinbar so gutmeinende und bestechende Bibel- und Wundergläubigkeit sei unreife, mangelhafte Frömmigkeit [2]). Das Richteramt über Glaube und Offenbarung, in das Locke die Vernunft eingesetzt hatte [3]), wird nicht anerkannt. Es sei eine Torheit zu

1) „Wie alle niederen Dinge Sinnbilder (typi) und Ausdrucksformen der oberen sind, so kann natürlich auch die Vernunft aus den niederen Sinneseindrücken und den durch sie hervorgerufenen Phantasievorstellungen gewisse Vorstellungen und Bilder himmlischer Dinge bilden, sie nach ihrer Art verschieden anordnen, erwägen, zusammenstellen, trennen und vermehren. Alle diese Vorstellungen geben die Wahrheit der Sache mehr oder weniger gut wieder, je nachdem der Geist seiner innersten Anlage nach von den Dingen einen harmonischen Eindruck empfängt oder nicht. Aber alle diese Vorstellungen bleiben, selbst wenn sie sehr genau sind, bloße Abbilder (picturae) und sonst nichts. Von der Wirklichkeit selbst und dem Leben sind sie unendlich fern". Fides et ratio: Anmerkung zu These 2 § 113, 114. Die innere Schwierigkeit aller Theologie als begrifflichen Ausdrucks der frommen Erfahrung ist hier angedeutet.

2) „Wenn es manchmal oder meinetwegen in der Regel so ist, daß irgendeine äußere Erscheinung, die von Menschen oder Engeln hervorgerufen wird, uns zuerst die Kenntnis geistiger Dinge vermittelt, so ist es doch erst jener göttliche Glaube selbst, der das Herz des Menschen auftut und ihn innerlich überzeugt, so daß er jener Erscheinung zustimmt. Der Dienst des Menschen oder Engels besteht also lediglich darin, Anlaß dazu zu sein, daß das Ohr auf das innere Zeugnis des Glaubens horcht." Fides et ratio § 181.

3) „Somit muß die Offenbarung da, wo es Gott gefallen hat, sie zu geben, gegenüber den nur wahrscheinlichen Vermutungen der Vernunft den Vorrang behaupten. — Gleichwohl liegt es *auch dann noch* der Vernunft ob, darüber zu urteilen, ob jene Bekundung in Wahrheit eine Offenbarung sei und was die Worte, in die sie gekleidet ist, bedeuten." Essay o. h. u. Buch IV cap. 18, 8. Winkler Bd. 2 S. 390, ebenso cap. 18, 10, Winkler Bd. 2 S. 391. Locke hat hierbei infolge der oben beschriebenen Verengung seiner Fragestellung immer den Spezialfall im Auge, daß eine dogmatische Behauptung einer konkreten wissenschaftlichen Erkenntnis widerspricht, während die Mystik seine Entscheidungen erkenntnistheoretisch-grundsätzlich nimmt.

sagen, der Glaube setze ein gewisses Wissen voraus, durch das er erkenne, ob jene Offenbarung, auf die er sich stütze, wirklich von Gott stamme. Im Gegenteil: Die Gewißheit, daß eine Offenbarung von Gott stamme, setze notwendigerweise göttlichen Glauben voraus, der uns gewiß mache. Wie alle Dinge nur durch Licht erkannt würden, so könnten göttliche Dinge nur durch göttliche Erleuchtung d. h. durch Glauben, der sich auf eigene Evidenz stütze, erkannt werden (Fides et ratio § 413). Dieser Gedanke ist weiter ausgeführt in der sehr schönen Abhandlung über Sinn und Gewißheit der Hl. Schrift [1]), die modernen Behandlungen der Frage an Tiefe nicht nachsteht. Im Zusammenhang hiermit steht die Abneigung der Mystik gegen die beginnende, auf Sprachvergleichung beruhende Textkritik, für die Poiret sehr harte Worte hat [2]). In ihr liege die Gefahr, daß das verbesserte Wortverständnis, also die philologische Leistung das tiefere religiöse Verständnis der Bibel schädige.

Alle diese Gedanken wurzeln in der Ueberzeugung, daß das Wahrheitskriterium religiöser Erkenntnis nicht in irgendwelchen äußeren Maßstäben gesucht werden dürfe, sondern mit dem Vermögen religiöser Erkenntnis selbst gegeben sei. Die Wirklichkeit Gottes ist nur durch Glauben zu erkennen. Der Glaube aber ist das Wirken Gottes selbst in der Seele. Es scheint demnach so, als käme die Mystik über den Zirkel, den Locke ihr vorwirft, nicht hinaus: „Das Licht, von dem sie so geblendet sind — ist eine Offenbarung, weil sie es fest glauben; und sie glauben es, weil sie es für eine Offenbarung halten“ [3]). Tatsächlich aber liegt in der Mystik ein Gedanke, der *über diesen Zirkel hinausführt*. Das innere Licht ist nicht ein willkürliches Produkt menschlicher Phantasie, sondern steht unter einer deutlich wahrnehmbaren Gesetzlichkeit. Was sich im inneren Licht kundtut, ist dem innersten Wesen

1) Sie ist in der Schrift über fides und ratio unter dem Titel De SS. Scripturae certitudine ac sensu mit abgedruckt.

2) P. Poiret, De eruditione solida, superficiaria et falsa, lib. I pars III, 38 Abs. 2, pars III, 42; lib. II, 22, 54—56; Oeconomie divine, Vorrede I § 17, § 38 gg. Ende.

3) Essay Buch 4, cap. 19. 10, Winkler, 2. Bd. S. 400.

des Menschengeistes gleichartig. Wo es fehlt, ist dieser Geist unvollkommen, verderbt, seiner tiefsten Fähigkeiten beraubt, auch in Bezug auf die natürliche Erkenntnis. Die erkenntnistheoretische Methode [1]), aber auch die theoretischen und praktischen Grundsätze von Gut und Böse [2]) sind davon abhängig, ob man die facultates superiores außer acht läßt oder nicht. Wo ersteres geschieht, da wird die Erkenntnistheorie notwendig sensualistisch und die Ethik eudämonistisch; wo man es nicht tut, da „werden gleichzeitig im Geiste a priori und durch die Begriffe von geistigen Dingen die wahren Prinzipien der Metaphysik oder der übernatürlichen und inneren Welt aufgedeckt. Diese Prinzipien, die vorher im Innersten von der Seele passiv hingenommen worden sind, gehen von da an das Vermögen der Vernunft über und in ihre Tätigkeit ein" [3]), indem diese sie zu vollem begrifflichen Bewußtsein erhebt.

1) „Wenn man nur die niederen Vermögen der körperlichen Sinne befragt, und aus ihren Empfindungen und den Akten der Vernunft alle seine Erkenntnisse und Schlüsse ableitet, aber alles das, was auf diese grobe Art nicht zum Vorschein kommt, geflissentlich ablehnt, so ist das, deutlich gesagt, eine törichte, grobe Methode, die mehr einem tastenden Blinden oder einem stumpfen Menschen ansteht, als einem wahrhaftigen." De eruditione lib. II 46.

2) „Wer hauptsächlich die groben Sinnesempfindungen befragt, der muß die Maßstäbe für Gut und Böse aus der groben Schmerz- und Lustempfindung der Sinne entnehmen: wenn man diesen als Genossin und Herrin die Vernunft hinzufügt, die aus ihrer Forscherarbeit eine feinere Lust, d. h. also ihr wahres sittliches Gut, erwecken könne, und dadurch die wirren Triebe ungebändigter Leidenschaften bisweilen zu zerstreuen imstande sei, so treibt man dadurch den Uebermut der Vernunft erst recht auf die Spitze, als ob sie selbst die Ursache ihrer sittlichen Vollkommenheit wäre." De eruditione, lib. II 46.

3) De eruditione, lib. II 45. Die mystische Lehre vom „Apriori" unterscheidet sich dadurch von der moderner Philosophie, daß es für die Mystik nur ein „Apriori" gibt, das diesen Namen verdient, und aus dem alle anderen Prinzipien folgen, nämlich das religiöse. Sie meint damit, daß die Gegenwart Gottes in der Seele unmittelbar gegeben sei und von sich aus das menschliche Erkennen leite. Das ist aber etwas anderes als das von der Philosophie geliehene sog. „religiöse Apriori" unserer Religionsphilosophie, das immer so etwas wie eine rationale Erklärung der Religion sein soll, selbst da, wo es irrationale Inhalte befaßt, und immer nach Wegdeutung der Transzendenz der Religion schmeckt.

Lockes Religionsphilosophie scheitert also daran, daß seine Erkenntnislehre nicht genügt. Sie ist wie der ganze Essay ein großzügiger, aber auch gefährlicher Kompromiß. Erst der französische Materialismus hat mit seiner Religionsleugnung die notwendige Klarheit geschaffen. Er bedeutet aber gleichzeitig den Verzicht modernen Denkens auf ein großes Kulturideal.

Wie liegt nun die Sache bei den Philosophen, die Locke in seinem Versuch bekämpft? Ueber die sogenannten Cambridger Platoniker, die ebenso wie Locke durch den Appell an die Vernunft die konfessionelle Zerrissenheit ihres Zeitalters heilen wollten, braucht in diesem Zusammenhang nicht viel gesagt zu werden. Sie haben das Vermögen der Vernunft so beschrieben, daß es die Erkenntniskräfte religiöser Intuition mitumfaßt [1]). Ihre Lehre von den ideae innatae hat in erster Linie religiösen Sinn. Sie sind dann dazu fortgeschritten, die Grundprinzipien aller Erkenntnis aus dieser religiös bestimmten Vernunft abzuleiten. Aber bei ihnen fehlt die Anwendung, dieser Grundsätze auf die konkreten wissenschaftlichen Probleme. Deshalb sind sie z. T. in der Vergessenheit versunken, so weitreichend ihr Einfluß zu ihrer Zeit gewesen sein mag.

---

1) Henry More, A collection of philosophical writings by N. M., 2 ed. London 1662 p. VII: „Ich würde denen, die mit Erfolg philosophieren wollen, empfehlen, ihren Glauben und ihre Bemühungen auf ein viel edleres und innerlicheres Prinzip zu richten, als es der Verstand (reason) ist, ja ohne welches der Verstand die richtige Spur verfehlt oder doch schließlich nur zu ganz gewöhnlichen und nichtigen Dingen kommt. Ich habe, während ich dies sage, in mir ein Gefühl von etwas, das, wie ich gestehen muß, so verborgener Natur ist, daß mir der Name dafür fehlt, wenn ich es nicht gerade göttlichen Spürsinn (Divine Sagacity) nennen will. Aus diesem Spürsinn entsteht erst die erfolgreiche Verstandesüberlegung, besonders in Dingen von großem Ausmaß und Gewicht. Ohne ihn geht es dem Menschen so, wie wenn man in einem dichten Wald ist, und verschiedene (Menschen) immer wieder mit neuer Hoffnung allerlei Versuche machen (hinauszukommen), aber doch keinen Ausweg ins offene Feld finden können, wo man ringsherum jeden Weg frei erkennen kann, ohne die Führung eines guten Genius." Dies eine Zitat für viele. Bei John Smith s. die schöne Stelle: Discourse I pars 14, 16. Ueber die Cambridger Platoniker s. Georg Frhr. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, 1892.

Anders Descartes, der von der Mathematik ausgehend Methode und Gewißheitsfundament philosophischer Erkenntnis neu entdeckt zu haben glaubte. Die moderne Descarteseregese pflegt zu unterscheiden, zwischen der „richtigen" erkenntnistheoretischen Grundeinsicht Descartes, daß die cogitatio (das Bewußtsein als reine Erkenntnisform) nicht aus der Sinneswahrnehmung abgeleitet werden könne [1]), weil sie logische Voraussetzung aller Seinserkenntnis sei, und der „verkehrten" Verquickung des cogitatio-Begriffs mit dem Substanzbegriff. Diese Unterscheidung ist methodisch gut und notwendig, um zu verstehen, was Descartes wollte, aber nicht erreichte. Wenn sie aber als ein Verbesserungsvorschlag gemeint ist, der Descartes tiefer zu verstehen glaubt, als dieser Denker sich selbst verstand, so wird der echte Descartes nicht nur falsch interpretiert, sondern auch die moderne Erkenntnistheorie auf einen Holzweg geführt, den Descartes klug genug war nicht zu betreten. Denn was die exegetische Frage betrifft, so hätte die rein formale Erkenntnis der logischen Priorität des Bewußtseins im Erkenntnisakt nie genügt, um daraus eine Gotteslehre zu entwickeln. Es ist aus logischen Gründen nicht einzusehen, was das reine Bewußtsein zwingt, nach seiner Ursache zu fragen, da es in seiner Loslösung von allem Inhaltlichen keinerlei Grenzen hat. Aber es wird auch in bezug auf die sachliche Frage nicht deutlich, wieso es von diesem cogitatio-Begriff aus überhaupt zur Erkenntnis des Objektiven kommt. Denn rein logisch beurteilt ist die Beziehung auf das Objektive im Erkenntnisvorgang um keinen Deut ungewisser als die Tatsache, daß alle Erkenntnis in die Form subjektiven Bewußtwerdens eingeht [2]). Wenn Descartes — und

1) Ich setze die treffende Formulierung dieses cogitatio-Begriffs durch den Schüler Descartes' P. Poiret hierher: Cogitationes rationales, 2. Auflage lib. II cap. 3 nota 1: „Das ist die Auffassung (cognitio) vom Geist, wenn man ihn als cogitare beschreibt, daß er ein wirklich bewußtes Prinzip der Wahrnehmung ist. Denn was überhaupt in meinem Geiste ist oder von Gott in ihm hervorgerufen wird, dessen bin ich mir entweder bewußt oder es geht meinen Geist nichts an und hat zu ihm keine andere Beziehung als zu einem empfindungslosen Stein oder Stück Holz."

2) Hiermit steht der berühmte Zirkel der „Erkenntnistheorie" im Zusammenhang, den Schleiermacher (Dialektik, Ausgabe v. Halpern, Berlin

nach ihm die gesamte idealistische Philosophie — von dem letzteren als dem eigentlichen Gewißheitsfundament des Erkennens ausgeht, so wirken hier nicht logische Motive, sondern einfach das Gewicht mittelalterlicher Denkarbeit, bes. derjenigen Augustins. Aber während für Augustin und die Scholastik die innere Erfahrung im wesentlichen religiöse Erfahrung, also die Erfahrung eines im absoluten Sinne Objektiven ist, steht die moderne Erkenntnistheorie vor der Aufgabe, die Objektivität der Erkenntnis von einem Subjektbegriff nachweisen zu müssen, dem nur logische Kategorien zur Verfügung stehen. Das gelingt ihr jedoch nicht, und alle ihre Bemühungen enden bei der Einsicht, daß die verschiedenen Formen des Wirklichen irgendwie im erkennenden Subjekt angelegt sein müssen. Ihre Lehre vom Apriori und seinen mannigfachen Gestaltungen ist ein sehr vieldeutiges Eingeständnis der Tatsache, daß die Logik allein nicht ausreicht, um die Wahrheit und Objektivität unserer Erkenntnis nachzuweisen.

Ist dies klar, so fällt auf die erkenntnistheoretische Methode Descartes', seinen Substanzbegriff und seine Gotteslehre ein neues Licht. Was ist die berühmte Methode des absoluten Zweifels? Letzten Endes doch nichts anderes als eine säkularisierte Form des mystischen Versenkungs- und Konzentrationsaktes [1]). Alle

---

1903, S. 101) so formuliert: „daß man über das Wissen wissen muß vor dem Wissen" und „daß man über die Dinge wissen muß vor den Dingen". Das Urteil der Mystik darüber s. unten.

1) Diese Beziehung erhellt mit frappanter Deutlichkeit an der Art, wie P. Poiret (Cog. rat. lib. 2, cap. 6, 3) seinen Lehrer exegesiert. Die uralte via negationis blickt klar durch, wenn Poiret den methodischen Zweifel wie folgt beschreibt: „Ich will versuchen, mich aller besonderen Bewußtseinsformen, so gut ich kann, zu entledigen, — damit schließlich nur das an Realem zurückbleibt, was mir gemäß der Natur meines geschöpflichen Zustandes innerlich eingeboren ist. — Ich entkleide mich derjenigen Bewußtseinsformen, die die äußeren Sinne genannt werden, des Schmerzes, der Freude, sämtlicher starken Leidenschaften; denn alles dies stammt von etwas Fremdem, von außen her, ist eine Einwirkung des Körperlichen: es könnte aber sein, daß es gar keine Körper gibt, oder daß sie mich nichts angehen. Ebenso lege ich aus demselben Grunde die Einbildungskraft beiseite. Außerdem schalte ich aus alle Bewußtseinsformen, die das von mir verschiedene geschaffene Sein betreffen, gleichgültig, ob es geistiges

konkreten Inhalte des Bewußtseins werden ausgeschaltet, weil alles Konkrete zur Welt des Relativen, Zufälligen, Bedingten, und deshalb Ungewissen gehört. Man sucht aber absolute Gewißheit. So gelangt Descartes zu seinem Begriff der cogitatio. Das Bewußtsein als solches, die reine Form der Erkenntnis ist das allergewisseste. Die Mystik gelangt auf demselben Wege zum Begriff des Seelengrundes, oder wie sie die Sache sonst nennt. Aber hier ist ein Unterschied. Denn der Seelengrund ist mehr als die reine Form des Bewußtseins, es ist zugleich „Fünklein", etwas vom Geiste Gottes im Menschen. Er umschließt also einen bestimmten Inhalt und ist nicht rein logisch-formal bestimmt. Darin liegt nun die Schwierigkeit, mit der Descartes ringt. Er möchte die Säkularisation der mystischen Seelengrundlehre ganz vollziehen und am Ende des absoluten Zweifels zu einem rein logischen, mit mathematischer Gewißheit ausgestatteten Begriff kommen. Dafür hat er seinen logischen cogitatio-Begriff gehalten.

---

oder körperliches Sein ist: denn all dies könnte gar nicht existieren oder ich könnte, weil es von mir verschieden ist, von ihm keine Kenntnis haben, und trotzdem würde ich selbst existieren. Ebenso schalte ich aus Abneigung, Traurigkeit, Haß und ähnliche Leidenschaften, selbst in ihrer vergeistigsten Form: denn es könnte sein, daß es gar nichts gäbe, gegen das ich Abneigung, Trauer, Haß empfinden müßte. Ist nun das alles ausgeschaltet, so bleibt doch das Bewußtsein mit seinem Streben nach Erfüllung durch irgendeinen Inhalt (remanet tamen cogitatio tendens ad aliquam formam, qua impleatur) nach etwas, wo es ausruhen kann, was weder sinnliche Wahrnehmung, noch Phantasievorstellung, noch unruhige Leidenschaft ist; d. h. übrig bleiben Intellekt und Liebe oder das bewußte Verlangen nach Ruhe (quaestio intelligens acquiescentiae): es bleibt übrig mein eigenes Bewußtsein, so wie es ist als sein eigenes Objekt: aber in demselben Akt, durch den es sich selbst in seiner Vollkommenheit erkennt, tritt vor ihm ein anderes Objekt auf, das größte von allen, durch den Begriff des absolut vollkommenen Bewußtseins, d. i. Gottes, den es als wirklich begreifen muß." Hat der spätere Mystiker Poiret Descartes umgedeutet? Aber Malebranche und Spinoza haben ihn auch so verstanden. Die historischen Beziehungen zwischen Descartes und der Mystik laufen wohl über Augustin. Aber auch wenn der sichere Nachweis nicht zu führen wäre, so muß man doch fragen: wie sollte ein scholastisch gebildeter Jesuitenzögling die Mystik nicht kennen!

Aber von hier aus führt kein Weg zu inhaltlicher Erkenntnis, wenn nicht die cogitatio auch Substanz ist[1]). Ist aber die cogitatio Substanz, so ist mit ihr ganz klar das individuelle religiös bestimmte Selbstbewußtsein des Menschen gemeint, und der Gottesgedanke — die erste inhaltliche Erkenntnis dieses Selbstbewußtseins — folgt nun nicht — wie Descartes freilich meint — als logischer Schluß von der cogitatio creata auf die cogitatio increata, sondern ist umgekehrt dasjenige, was den Begriff des Bewußtseins als reiner Erkenntnisform erst zur cogitatio creata macht[2]). So biegt Descartes von selbst wieder auf den Weg der Mystik ein. Dies zeigt sich auch darin, daß er nicht sofort vom Begriff der cogitatio zur Erkenntnis der Außenwelt übergeht, sondern den Gottesgedanken als Brücke benutzt und dadurch der Lösung des Erkenntnisproblems ein Schluß der Meditationen eine religiös-ethische Wendung gibt. Alles das ist augustinische Mystik. Wer zur veritas will, muß zu Gott. Denn die veritas ist das Wesen Gottes. Die an Descartes sich anschließenden Denker haben die von hier aus sich ergebenden Denkmotive energisch verfolgt. So entsteht eine Metaphysik und Ethik, in der starke religiöse Kräfte wirksam sind. Der gesamte Erkenntnisvorgang erhält eine religiöse Weihe. Aber auch die Unklarheit über das eigentliche Wesen des Erkenntnisprinzips bleibt bestehen. Sind die raison universelle bei Malebranche und die Erkenntnis sub specie Dei Spinozas die ins Transzendente übergreifende religiöse Intuition oder die hypostasierte mathematische Allgemeinvernunft? Daß dies nicht klar wird, ist die Ursache jener eigentümlichen Religiosität des tieferen Rationalismus, deren begrifflicher Ausdruck mager und seltsam gehemmt ist, in der aber eine starke Wärme des Gefühls und eine große praktisch-religiöse Begeisterungsfähigkeit lebt.

---

1) Deshalb hat Descartes diese Kombination gegen alle Angriffe verteidigt.

2) Er sagt es selbst, daß das Selbstbewußtsein ohne Gottesbewußtsein nicht begreiflich wäre. „Denn wie sollte ich erkennen, daß ich zweifle (also nicht einmal die Methode des absoluten Zweifels ist autonom!), Wünsche habe, d. h. daß mir etwas fehlt, und daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, mit dem

Die Mystik hat auch hier auf Klärung gedrungen, indem sie sagt, die idea Dei sei gar nicht der Gott der frommen Erfahrung, sondern sein nachgezeichnetes Abbild [1]). Deshalb stehe und falle ihre Gottesgewißheit nicht mit dem begrifflichen Gottesbeweis, den sie sogar bekämpft. Denn Gott werde nicht durch die ratio erkannt, sondern bezeuge sich in der Seele auf andere Weise [2]). Am schärfsten äußert sich Pascal [3]). Von da aus wird dann grundsätzlich der Wert begrifflicher Erkenntnis eingeschränkt. Ist wirklich die Mathematik Ideal und Muster aller Erkenntnis? Lehrt sie das Wesen der Dinge erfassen oder nur ihre äußeren Formen, Zahl und Bewegungen? [4]). Pascal zeigt, wie jeder mathematische Beweis voraussetzt, daß der Mensch instinktiv (par coeur) von der Tatsache des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Zahl wisse [5]). Auch

ich mich vergleiche und so meine eigenen Mängel erkenne." Meditationes, 1. Ausgabe S. 49.

1) P. Poiret, Methodus inveniendi verum, pars 2, sectio 5, 1.

2) P. Poiret, De eruditione, lib. 2, 38, 11. Die Rationalisten haben nie begriffen, weshalb die Mystiker ihren so gutgemeinten Gottesbeweis ablehnten.

3) Pensées Sekt. 4 Fragment 242 Ausgabe v. Léon Brunschwig, Paris 1904: „Ich wundere mich, mit welcher Kühnheit diese Leute es unternehmen, von Gott zu reden. Ungläubigen gegenüber ist ihr erstes Kapitel der Beweis der Gottheit aus den Werken der Natur. Ich würde mich über dieses Unternehmen gar nicht wundern, wenn sie sich an die Gläubigen richten würden. Denn es ist gewiß, daß diese, die einen lebendigen Glauben in ihrem Herzen haben, unmittelbar in allem Seienden das Werk des Gottes erblicken, den sie anbeten. Aber solchen Leuten, in denen dieses Licht erloschen ist und erst wieder angezündet werden soll, die, wenn sie alles, was sie zu dieser Erkenntnis leiten könnte, in ihrem Geist erforschen, nur Finsternis und Dunkel finden, solchen Leuten sagen, daß sie nur das kleinste Ding ihrer Umgebung anzusehen brauchten, dann sähen sie Gott offen vor sich, und sie als höchsten Beweis dessen auf den Lauf des Mondes und der Planeten hinweisen und dann behaupten, mit einem solchen Diskurs sei der Beweis erbracht, das heißt ihnen die Meinung beibringen, daß die Beweise unserer Religion nur sehr schwach sind, und ich weiß aus Vernunft- und Erfahrungsgründen, daß nichts geeigneter ist, sie zur Verachtung der Religion zu erziehen."

4) P. Poiret, De erud., lib. II 17.

5) „Das Herz" fühlt, daß es drei Dimensionen im Raume gibt und daß die Zahlenreihe unendlich ist, und die Vernunft beweist nachher, daß

in der Mathematik ruhe also die Gewißheit des Erkennens nicht auf dem Beweis. Auf Descartes' Frage, wie man Traum und Wachzustand unterscheiden könne, wird geantwortet, so zu fragen, sei innerlich unwahr und erzeuge willkürlich Skeptizismus. „Wir wissen, daß wir nicht träumen, so unfähig wir auch sein mögen, es durch Vernunftgründe zu beweisen" (ebenda). Die Gewißheit um das Wachsein ist die Voraussetzung der Gewißheit um die Sicherheit des Vernunftschlusses, nicht umgekehrt [1]). So wird von den Mystikern der Vorwurf des Skeptizismus, den ihnen der Rationalismus macht, weil sie nicht an die Allmacht des begrifflichen Beweises glauben, zurückgegeben. Infolgedessen verliert das berühmte Problem der Okkasionalisten, was oder wer die Sinnesempfindung bewirke, für sie jeden Sinn [2]). Ueber die Lösung dieser Frage bei Malebranche äußert sich Poiret mit leisem Spott, dieser Cartesianer sei dahin gekommen zu behaupten, man könne nur durch göttliche Offenbarung etwas von der Existenz der Körper wissen [3]). Eine Gotteslästerung sei es, wenn Malebranche sage, daß „die sinnlichen Bilder (imagines sensibiles), die wir haben, wenn wir sehen, Gott seien. Ja er will sogar behaupten, daß man natürlicherweise nicht gewiß sein könne, ob die äußeren Objekte, die die Gelegenheitsursachen dieser Bilder darstellen, wirklich Körper und etwas anderes seien als Gott selbst und seine Substanz in Gestalt von Körpern". Das heiße Gott materialisieren und die Natur vernichten [4]). In Wahrheit sei in jeder Erfahrung die Gewißheit ihrer Beziehung auf Objekte mitgegeben [5]). Damit kommt schließlich das Wahrheitsprinzip

---

es nicht zwei Quadratzahlen geben kann, von denen eine das Doppelte der andern ausmacht." Fragment 282.

1) P. Poiret, De eruditione, lib. 2, 12 Absatz 2.

2) P. Poiret, Oeconomie divine, 2, 24, 11.

3) P. Poiret, De eruditione, lib. 2, 12, Absatz 2.

4) Derselbe, Oeconomie divine, 2, 23, 14.

5) Derselbe, De eruditione, lib. 2, 10. Damit ist das erkenntnistheoretische Problem nicht erledigt, sondern nur in einem anderen Sinne gestellt. Abgelehnt wird diejenige Erkenntnistheorie, die die Objektivität des Erkennens erst in Zweifel zieht und dann beweisen will. Als Selbstvergewisserungsprozeß des Denkens, das die Tatsache seiner Beziehung auf das Objektive als gegeben voraussetzt, sich aber über die logische oder

Descartes'[1]) ins Wanken. Es gebe im menschlichen Geiste vieles, dessen er sich nicht bewußt sei[2]). Leibnizens Lehre von den petites perceptions wird hier vorweggenommen. Der religiösen Erfahrung der Mystik war die Tatsache des Unterbewußtseins und ihre Bedeutung für das Erkennen längst bekannt[3]).

Wir stehen damit vor den letzten prinzipiellen Ergebnissen unserer Untersuchung. Der Versuch moderner Erkenntnislehre, mit rein logischen Mitteln die Grenzen des Wirklichen zu bestimmen, scheitert daran, daß sie dem Inhalt der religiösen Erfahrung nicht gerecht wird. Sie muß ihn entweder als naiven sensualistischen Supranaturalismus beiseite schieben oder als subjektivistische Schwärmerei ablehnen oder in rationale Begriffe auflösen. Gegen alle diese Versuche hat sich die Religion gerade in der eigentümlichen Ausdrucksform ihrer Erfahrungen, die die Mystik darstellt, mit Erfolg verteidigt. Alle echte Religion, auch die Mystik, denkt supranaturalistisch[4]), sofern sie behauptet, daß ihre Erfahrungen nicht Erzeugnis des menschlichen Geistes sind, sondern „von oben" stammen. Aber so sehr sie auch die Analogie zwischen Sinneswahrnehmung und Intuitionserlebnis unterstreicht, sensualistisch denkt sie nicht. Der Mystiker glaubt nicht „an" Objekte, die von außen an ihn herantreten[5]), sondern „Glaube ist nichts anderes

überlogische Form, in der diese Beziehung sich realisiert, klar werden will, bleibt die Erkenntnistheorie bestehen. Daß die Mystik auf dem Gebiete der Religion selbst diesen Selbstvergewisserungsprozeß darstellt, wird weiter unten gezeigt. Aehnlich pflegten auch die neueren Philosophen kantischer Schule das Problem der Erkenntnistheorie zu definieren.

1) **Meditationes**, 1. Ausgabe S. 33.

2) P. Poiret, Methodus inveniendi verum, pars 2, sectio 5, 6.

3) Man studiere diese Frage bei der H. Tereſe, der Frau von Guyon und anderen Mystikern.

4) Es nennt sich heute etwas Mystik, was auf die Transzendenz der Religion verzichten zu können meint. Das ist aber im Grunde nichts als Spielerei mit religiösen Stimmungen. Diese Art Leute würden den Ernst der inneren Sammlung, den die Mystik fordert, gar nicht aushalten, weil der Gottesgedanke ihnen das nicht wert ist.

5) So pflegt uns ein theologischer Supranaturalismus den religiösen Erkenntnisvorgang zu beschreiben, der sich über das, was er erlebt, keine genaue Rechenschaft gibt.

als Gott selbst, der im Grunde der Vermögen der Seele handelt“ [1]). Das göttliche Licht ist vom Wesen menschlichen Geistes unzertrennlich [2]). Kann man überhaupt in der frommen Erfahrung ihr Objekt und die Wahrnehmung (als subjektiven Akt) so genau unterscheiden? [3]). Ebensowenig aber ist alle Mystik subjektivistische Schwärmerei. Die tiefsten unter den Mystikern haben die religiöse Gefühlsseligkeit bekämpft [4]). Es ist nicht die menschliche Psyche, die Gott erfährt, sondern der fundus. Der religiöse Subjektivismus der Mystik besteht in der von aller ernsthaften Religion geteilten Ueberzeugung, daß fromme Erfahrung nur da zustande komme, wo der ganze Mensch innerlich dabei beteiligt sei. Daß schließlich die Auflösung der Religion in rationale Begriffe stets eine Verkürzung des Inhaltes der frommen Erfahrung bedeutet, bedarf heute keiner besonderen Betonung; ist doch die Mystik in den meisten Fällen nichts anderes als die Reaktion gegen den versteinerten theologischen Begriff.

---

1) P. Poiret, Oeconomie divine, cap. 9 § 6.

2) Derselbe, Discursus praeliminaris, § III.

3) Derselbe, Methodus inveniendi verum, pars 3, 8, 2: „Ich kann mit mir nicht dahin kommen, daß ich sicher erwägen und entscheiden könnte, ob jene Wahrnehmungen von den Objekten, die sie hervorrufen, so getrennt sind, daß sie auch dasein könnten, wenn jene gar nicht existierten.“ Wir stehen hier vor der religiösen Urbeziehung, die die Scholastik zum Schaden der Religion mit ihrer habitus-Lehre begrifflich auflösen wollte. Es gehört zu dem Genialen bei Luther, daß er nicht nur diese habitus-Lehre bekämpft hat, sondern sich in seinen „Anfechtungen“ schließlich auch nicht durch die Berufung auf Christus, das Objektive des Glaubens beruhigen konnte. Nur das Bewußtwerden dieser Urbeziehung, deren Formulierung er im ersten Gebot fand, half ihm wirklich. Vgl. Holl, Luther, 1921, S. 60.

4) Vgl. Fénélons Forderung einer „uninteressierten Liebe“. Eckhart sagt nach Hermann Büttner: Meister Eckharts Schriften und Predigten, Jena 1909, 2. Bd. S. 19: „Ob sie sichs bewußt sind oder nicht, die immer nur auf Stimmungen und große Erlebnisse aus sind und nur diese angenehme Seite haben wollen, Eigenwille ist das, weiter nichts.“ Ganz und gar nichts hat der Subjektivismus der Mystik mit jener modernen Religiosität zu tun, die Gott deshalb in der Seele sucht, weil sie daran verzagt ist, Gott auch in der Welt zu finden. Bei der Mystik ist nicht der Zweifel an der Allwirklichkeit Gottes das Motiv, weshalb sie Gott im fundus animae sucht, sondern im Gegenteil die Ueberzeugung, daß alles „geschaffene Ding“ zu klein ist, um Bild oder Symbol Gottes sein zu können.

Gibt es denn überhaupt keine Möglichkeit, die Religion erkenntnistheoretisch zu deuten? Nach dem Vorangegangenen kehrt sich diese Frage für uns jetzt insofern um, als die moderne Erkenntnistheorie selbst von der Religion aus zum Problem wird. Descartes und Locke haben das Erkenntnisproblem so formuliert, als ob die Grenzen des Wirklichen von vornherein, d. h. unabhängig von der Erfahrung mit logischen resp. psychologischen Mitteln bestimmt werden müßten, und als ob erst nach Lösung dieses allgemeinen erkenntnistheoretischen Problems der Erkenntniswert der verschiedenen Erfahrungsformen geprüft werden könne. Auch die Entscheidung über das religiöse Wahrheitsproblem wurde also von der Antwort auf das allgemeine Erkenntnisproblem abhängig gemacht. Die zeitgeschichtlichen Motive dieser Fragestellung sind mehrfach dargelegt worden. Die Fragestellung selbst wirkt bis heute noch nach. Man verhehlte sich dabei, daß ihr von Anfang an eine bestimmte Erkenntnisform, nämlich die mathematisch-naturwissenschaftliche, als Ideal vorschwebte, auf die die ganze erkenntnistheoretische Arbeit eingestellt war. So wurde diese Arbeit tatsächlich zu einer Untersuchung der logischen Form einer Erkenntnisart, obwohl sie ihrer grundsätzlichen Fragestellung nach viel allgemeiner angelegt war. Die Unsicherheit des Rationalismus bezüglich des angeblichen Zieles und des tatsächlichen Kurses seiner philosophischen Arbeit äußert sich noch in dem Verhältnis der drei Kritiken Kants zueinander und Kants nachträglichen Systematisierungsversuchen. Sie bewirkt, daß das, was man mit einem alten Wort, aber neuen Begriff den Supranaturalismus[1]) der Religion nennt, zum Problem wird, und erst jetzt entsteht unter dem Druck des kausal-mechanischen Denkens jener schwächliche, halbwahre religiöse Subjektivismus, den es vorher überhaupt nicht so gibt. Der Anspruch moderner Erkenntnislehre, vor aller Erfahrung von sich aus die Grenzen des Wirklichen zu bestimmen, hat wie ein Alp auf der Religion gelastet.

1) Der scholastische Begriff des Supranaturalismus unterscheidet sich dadurch vom rationalistischen, daß ersterem gar kein geschlossener Begriff des Natürlichen gegenübersteht. Uebernatürliches und Natürliches gehen ineinander, die Wirklichkeit besteht aus beiden.

Aber so sehr er auch in den Bedürfnissen jener Zeit begründet sein mag, so ist doch klar, daß er ein Fehlunternehmen bedeutet. Was wahre oder falsche Erkenntnis ist, läßt sich nicht durch erkenntnistheoretische Erwägungen feststellen, sondern ergibt sich auf allen Erfahrungsgebieten erst im Fortgang der Erkenntnis selbst. Somit ist die Erkenntnistheorie in keinem Sinne Normwissenschaft, die der Erfahrung Grenzen setzt, sondern nur ein Selbstvergewisserungsprozeß des Denkens, das sich über die Formen seiner Erkenntnis klar werden will.

Dann aber kann es zwar keine Maßstäbe geben, die von außen her über die Wirklichkeit der Objekte der frommen Erfahrung entscheiden, wohl aber ist diese selbst von jenem Selbstvergewisserungsprozeß des Denkens begleitet, den man im Blick auf die bloße Wissenschaft Erkenntnistheorie nennt. Der religiöse Glaube hat selbst das Problem der Objektivität seiner Erkenntnis bis in seine letzten Tiefen durchdacht und das Ergebnis jeweils in seinem Offenbarungs- und Gottesgedanken niedergelegt. Auch was man die Erkenntnistheorie der Mystik nennen kann, ist in ihrem Offenbarungs- und Gottesgedanken enthalten. Eine Erkenntnistheorie der Religion, die sich anders aussprechen wollte, kann es nicht geben.

Sieht man die Sache so an, dann ist klar, daß auf keinem Erfahrungsgebiet das erkenntnistheoretische Problem so brennend empfunden wird wie in der Religion. Denn keine Erfahrung ist gegen eine verkehrte Auffassung des Erkenntnisvorgangs so empfindlich wie die religiöse und in keiner ist das Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven der Erkenntnis logisch so schwer zu fassen. Muß doch hier gezeigt werden, wie es möglich sei, daß die absolute, transzendente Gotteswirklichkeit ganz in den Menschen eingehe. Es darf hierbei weder der Größe Gottes etwas genommen, noch auch die Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen irgendwie herabgesetzt werden. Wer eine Lösung des Offenbarungsproblems versucht, geht ständig zwischen Scylla und Charybdis. Aber dieser gefährliche Weg muß beschritten werden, weil er der Heilsweg ist. Daß die erkenntnistheoretischen Ueberlegungen der Mystik als „Anweisung zum seligen Leben" auftreten, nimmt ihnen nicht ihren theoretischen Wert, vielmehr hat die Art, wie die Mystik

von praktisch-seelsorgerlichen Motiven bestimmt, die Problematik des Offenbarungsgedankens durchforscht hat, der modernen Erkenntnistheorie bewußt oder unbewußt als Vorbild gedient. Auch in seiner Erkenntnislehre hat das moderne Denken keineswegs eine neue Fundamentalwissenschaft geschaffen, sondern nur die alten Probleme des Offenbarungsgedankens in einer durch zeitgeschichtliche Bedürfnisse veränderten Form abgewandelt. Sie hat dabei Gedankengänge mystischer Religiosität im Sinne ihres Autonomieideals verweltlicht. Wenn im deutschen Idealismus die Mystik wieder lebendig wird, so ist das ein Zeichen dafür, daß auch im modernen Denken überall da, wo die Erkenntnisprobleme im Zusammenhang einer neuen Lebensbewegung, also in Verbindung mit praktischen Bedürfnissen und vom ganzen Menschen aus durchdacht und nicht bloß als Gebiet einer Fachwissenschaft behandelt werden, die Erkenntnislehre wie von selbst wieder zu einer Erörterung des Offenbarungsgedankens wird. Es scheint, als ob wir einer derartigen Situation wieder entgegengehen.

Die sich von hier aus ergebenden sachlichen Beziehungen zwischen der Mystik und modernen Philosophie lassen sich wie folgt zusammenfassen. Ebensowenig wie das, was man in der Philosophie naiven Realismus nennt, die Objektivität des Erkennens als Problem zu empfinden pflegt, ist auch für naiven Glauben die Offenbarung Gottes irgendwie problematisch. Gottes Gegenwart wird in einer kultischen Handlung, an einem heiligen Ort, an heiligen Geräten und Personen, in bestimmten Regungen seelischen Lebens erfahren. Daran ist zunächst nichts Merkwürdiges. Und doch ist die Problematik des Offenbarungsgedankens schon in diesem naiven Glauben angelegt. Auch für sie ist Gott immer mehr und anders als das Symbol, in dem er erscheint. Ebenso erkennt der naive Realismus in demselben Maße, wie er zur Selbstbesinnung erwacht, daß die Begriffe, mit denen das Denken die Dinge bezeichnet, mehr und etwas anderes sind als die Dinge selbst. Wird der Abstand zwischen Gott und seinem Symbol, zwischen Ding und Begriff klar gefühlt, so entsteht das Problem der Objektivität der Erkenntnis, d. h. also in einem Fall die Frage nach der Richtigkeit und Angemessenheit der religiösen Vorstellungsformen, in dem andern

Fall die Frage nach der Wahrheit und dem Erkenntniswert des Begriffs [1]). Wird in der Religion die Unzulänglichkeit aller denkbaren Symbole klar empfunden, so wird die Frömmigkeit mystisch. Alles Irdische erscheint dann als zu klein, um den absoluten Gott offenbaren zu können. Wenn also Mystik auftritt, so heißt das stets, daß in der Entwicklung einer Religion ihr Erkenntnisproblem akut geworden ist [2]), d. h. also, daß ihr Offenbarungsgedanke einen neuen Ausdruck sucht. Die Mystik verliert dabei die Möglichkeit einer positiven Aussage über das Objekt der frommen Erfahrung, zugleich aber wird in dem Prozeß der Entsagung der Gedanke der absoluten Allwirklichkeit Gottes dem Denken und dem Gefühl so eingeübt, daß alles andere, schließlich sogar das Eigengefühl des bewußten Ich in ihm untergeht. Damit ist das Problem der Objektivität der frommen Erfahrung zunächst praktisch gelöst. Seine theoretische Auflösung besteht darin, daß die Mystik die Voraussetzung, unter der das Objektivitätsproblem der Religion erst entsteht, nämlich den allem menschlichen Erkennen notwendigen Gegensatz des Subjektiven zum Objektiven aufzuheben sucht. Der fundus animae ist der jenseits dieses Gegensatzes liegende Ort, wo Gott und Seele ein und dasselbe sind.

Aber diese Lösung ist sowohl theoretisch-logisch wie auch im Erleben mit einer unaufhebbaren Schwierigkeit behaftet. Denn der Begriff des fundus animae läßt sich nur negativ beschreiben, obwohl er gerade die einzige und vollkommene Quelle aller frommen Erfahrung sein soll. Wie die Mathematik von dem Punkte, in dem

---

1) In allen Kulturvölkern ist jedoch das allgemeine philosophisch-theoretische Wahrheitsproblem erst aus dem besonderen religiös-praktischen entstanden. Die Problematik des theologischen Begriffs gibt den Anstoß für die allgemeine Frage nach der Wahrheit des Erkennens. Darum sind die ersten Philosophen meist Priester oder Menschen mit priesterlicher Funktion.

2) Es gehört zu den Unterscheidungsmerkmalen mystischer und nichtmystischer Frömmigkeit, daß erstere den naiven Offenbarungsglauben verloren hat und sich deshalb explicite mit ihm beschäftigt, ja oftmals quält. In nichtmystischer Frömmigkeit steckt das Erkenntnisproblem der Religion implicite immer im Gottesbegriff oder in der „Rechtfertigungslehre" und wird dann, wenn es unlösbar zu werden droht, durch einen Willensakt entschieden (vgl. Luther, De servo arbitrio).

sich die auf einer Ebene errichteten Senkrechten schneiden, nur in Form eines logischen Postulates reden kann, so entzieht sich natürlich auch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Subjektivem und Objektivem im fundus animae den menschlichen Vorstellungs- und Begriffsmitteln. Die von hier aus entstehende Denkaufgabe hat in der Mystik und der von ihr beeinflußten Theologie jene hohe Kultur logischer Unterscheidung erzeugt, die uns oft schwindeln macht, aber doch auch mit Bewunderung erfüllt.

Diese logischen Schwierigkeiten drücken indes lange nicht am meisten. Viel quälender sind die psychologischen. Das Erlebnis der Einigung mit Gott ist immer nur für Momente da. Wie läßt sich die Erfahrung der Gegenwart Gottes in der Seele festhalten und zeitlich fixieren? Was tritt dann ein, wenn der Konzentrationsvorgang und die Bußübungen an ihrem Ziele angekommen sind? Ist es Bewußtlosigkeit oder Ergriffenheit von Gott? Der Außenstehende kann das schwer sagen, aber auch für die Mystiker selbst ist die Erlebnisgrenze fließend. Deshalb warnen sie vor den Gefahren, die hier drohen. Niemand soll sich rühmen, oft in der „Ekstase" gewesen zu sein. Das wäre ein sicheres Zeichen dafür, daß man nicht weiß, was richtige „Ekstase" ist. Wirkliche Ekstase ist selten; wird sie aber einem Menschen geschenkt, so ist sie nie Bewußtlosigkeit, sondern ein Zustand höheren Bewußtseins. Notwendig ist sie nicht. Denn Gott „kann sich fühlbar genug offenbaren". Andere Schwierigkeiten liegen in der Ethik der Mystik. Die strengste Askese kann plötzlich in völlige Sittenlosigkeit umschlagen, wenn die Meinung Platz greift, alles Irdische sei so sehr von Gott verschieden, daß auch das sittliche Handeln für Gott wertlos ist. Hier entstand wiederum eine hohe und große Aufgabe. An den Abgründen namenloser Angst und Zerknirschung, wie sie bei den mystischen Uebungen aus dem Gefühl immer größer werdender Einsamkeit entsteht, aber auch an dem lockenden Paradies religiöser Gefühlsseligkeit und libertinistischer Zügellosigkeit mußte die gottsuchende Seele in vorsichtiger Seelenführung vorbeigeleitet werden. Daher stammen alle die leisen Zeichen und schimmernden Warnungstafeln, mit deren Hilfe mystische Selbstbeobachtung den Weg durch das

Labyrinth der Seele gangbar zu machen suchte, eine schier unerschöpfliche Fundgrube moderner Psychologie.

Fast alle diese aus der Problematik des religiösen Offenbarungsgedankens sich ergebenden Denkmotive haben sich nun in den Fragestellungen und Lösungsversuchen moderner Erkenntnistheorie wiederholt. Zunächst wird klar, weshalb die moderne Form des Wahrheitsproblems von der Mathematik aus entstanden ist und weshalb nach der Seite dieser Wissenschaft hin die Lösung gesucht wurde. Mathematische Erkenntnis ist „reine" Erkenntnis. Sie ist von allem Sinnlichen frei und doch wahr. Eben deshalb macht sie die Spannung zwischen dem rein logischen Erkennen und dem Erkennen durch Sinneswahrnehmung besonders fühlbar. Das Verhältnis zwischen beiden gleicht dem nie völlig überwundenen Abstand zwischen der absoluten Größe Gottes und seinem Symbol. Die Gleichartigkeit dieser Spannungen erklärt die zahlreichen Personalunionen zwischen mathematischen Interessen und mystischer Religiosität. Sobald nun von der Mathematik aus die naive Sicherheit einer sensualistischen Deutung, die einem naiven dogmatischen Supranaturalismus entspricht, erschüttert wird, beginnt in der modernen Philosophie das Suchen nach einer Erkenntnisgrundlage im Geiste selbst. Diese Grundlage muß so beschaffen sein, daß in ihr der Gegensatz des Subjektiven zum Objektiven der Erkenntnis möglichst wenig zum Ausdruck kommt, am besten ganz überwunden ist. Dies ist anscheinend in der mathematischen Erkenntnis der Fall. Daher das Bestreben, ihr alle Erkenntnis der Form nach anzugleichen. Das Prinzip dieser Angleichung liefert bei Descartes die Lehre von den ideae innatae, deren erste die Gottesidee sein soll. Sie sind der Ort, wo Subjektives und Objektives so ineinander verflochten sind, daß man diese beiden Seiten der Erkenntnis nicht mehr trennen kann. Die Mathematik ist die Tatsache, auf die man stets zurückgreift, wenn man sich gegen den Zweifel, ob es einen solchen Ort gibt, verteidigen will. Es sind dies die Anfänge der modernen Lehre vom Apriori, das für die Erkenntnistheorie dasselbe bedeutet, was für die Mystik der Seelengrund ist, eben das logische Postulat, das den Gegensatz des Subjektiven zum Objektiven aufheben möchte.

Aber es melden sich nun dieselben Schwierigkeiten wie bei der Mystik. Der Begriff der ideae innatae enthält einen biologischen Nebensinn, der zwar sowohl bei Descartes wie den Cambridger Philosophen im Prinzip überwunden ist, aber doch mit Recht als schiefer Ausdruck des eigentlich Gemeinten die Kritik Lockes verdiente. Jetzt beginnt der Kampf um die Formulierung des Apriori, in dessen Verlauf dieser Begriff zu einem wahren Chamäleon geworden ist. Zwei Grenzen waren zu vermeiden. Das Apriori durfte weder als bloße psychische Anlage verstanden werden. In diesem Fall verlor es seinen Wert als Grundlage allgemeingültiger objektiver Erkenntnis. Noch durfte es nur die rein logische Form der Erkenntnis sein. Dann büßte es seine Inhaltlichkeit ein und forderte metaphysische Annahmen, die, anstatt von der Erkenntnistheorie begründet zu werden, die Erkenntnislehre selbst stützen mußten, wie das bei Leibnizens prästabilierter Harmonie oder bei Kants Grenzbegriff eines „Dinges an sich" der Fall ist. Hier zeigt sich dann, daß der Versuch moderner Erkenntnistheorie, mit logischen Mitteln die Grenzen des Wirklichen zu bestimmen, auf einer trügerischen Hoffnung beruhte. *Das allgemeine Erkenntnisproblem ist nicht leichter zu lösen als das religiöse*, vielmehr liegen in ihm dieselben Schwierigkeiten wie im Offenbarungsgedanken.

In diesen Zusammenhängen ist einer der Gründe zu suchen für die von Troeltsch hervorgehobene Tatsache, daß die moderne Kultur seit dem 17. Jahrhundert wohl in ihrer Antithese gegen die alte religiöse Dogmatik einheitlich bestimmt ist, daß sie aber trotz aller zuversichtlichen Hoffnung, die wie ein guter Engel an ihrer Wiege gestanden hat, eine wirkliche positive Umbildung der alten kulturellen Kräfte und ein einheitliches Kulturideal nicht geschaffen hat. Das liegt nicht an der angeblichen Neigung des Rationalismus zur reinen Negation. Diese Neigung haben ihm spätere Geschlechter, die sicherlich — wenn man vom Vulgärrationalismus, um den es sich hier nicht handelt, absieht — religiös ärmer und engbrüstiger waren, als er selbst, nur angedichtet. Er wollte positiv sein wie kaum je eine geistige Bewegung. Aber sein Glaube an die schöpferische Kraft mathematischer Logik hat ihn betrogen, so siegessicher er zunächst war. Daß die

Erkenntnis seines Versagens jedoch in uns nicht ein billiges Triumphgefühl aufkommen läßt, oder uns gar veranlaßt, auf die Bildung eines mit der Religion innerlich verwachsenen Kulturideals grundsätzlich zu verzichten, dafür sorgt die Tatsache, daß die Aufgabe, vor der er stand, nach seinem Versagen nur um so schwerer auf unsere Schultern zurückgefallen ist.

Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie des Alten Testaments *).

Von

Professor W. Staerk in Jena.

Wer von den Problemen der religionsphilosophischen Arbeit und von den aus der Religionsgeschichte gewonnenen Erkenntnissen für den Aufbau einer Typenlehre des Religiösen an das Alte Testament herantritt, kann sich vor der Tatsache nicht verschließen, daß die wissenschaftliche Erforschung der alttestamentlichen Religion zwar seit langem schon, und in reichem Maße, die außerbiblischen Religionen, besonders die des altorientalischen Kulturkreises, herangezogen hat, um das Verständnis des Tatsächlichen, in Einzelheiten der Gottesvorstellung, des Kultus, Ritus und Ethos, zu fördern; daß sie aber bis jetzt noch immer nicht den Weg zum religionsphilosophischen Durchdenken der geschichtlich gewonnenen Einzelerkenntnisse und des Ganzen der Erscheinung, also zur Eruierung des Wesenhaften dieser Religion, gefunden hat. Und doch ist das eine so nötig wie das andere, wenn die wissenschaftliche Aufgabe erfüllt werden soll, die die Religion des A. T.s als Teil des religiösen Gesamtphänomens stellt. Mit der Lösung des genetischen Problems ist die des phänomenologischen und des Geltungsproblems zu verbinden. Erst dann darf jene Aufgabe als erfüllt betrachtet werden. Sie fordert gebieterisch, als wissenschaftlich-methodischen Anspruch, die Einweisung der Religion des A. T.s in ihren systematischen Ort. Der

*) Im Anschluß besonders an Brunstäd, Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie. Halle. Niemeyer 1922.

bloße phänomenalistische Realismus der herkömmlichen Religionsvergleichung kommt aber im Grunde nicht über die Herausstellung von geschichtlichen Beziehungen und von Tatbeständen identischer oder unterschiedlicher, beziehungsweise gegensätzlicher Art hüben und drüben hinaus. Er leistet ohne Frage im einzelnen sehr nützliche Arbeit — ich erinnere hier nur beispielshalber an das treffliche Buch von Döller über Speise- und Reinheitsriten im A. T. Aber er bleibt unfruchtbar ohne die Ergänzung durch die phänomenologische Erfassung des Objekts, ohne wesenswissenschaftliche Vertiefung der Erkenntnis des Ganzen der religiösen Erscheinung, ohne Systematik. Er bleibt isolierte Betrachtung von außen her, angewandte Religionsgeschichte, die der Frage der Beziehung der Objekte aufeinander, also der geschichtlichen Relativität nachgeht, aber nicht dem Grundproblem, nämlich der Frage nach dem Wesenhaften im einzelnen Objekt und nach der Stellung der phänomenologisch erfaßten religiösen Objekte zum Ganzen der religiösen Idee. Religionsvergleichende Arbeit am A. T. — und überhaupt an der biblischen Religion — kann aber nur Sinn haben, wenn der Akt der Vergleichung im hellen Lichte des Bewußtseins um das Wesen dieser Religion und das des zum Vergleich herangezogenen Phänomens vollzogen wird. Sonst führt das Vergleichen und Verknüpfen unfehlbar zu falschen Synthesen. Diese Arbeit hat also wie alle Tatsachenwissenschaft zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit Wesenswissenschaft, d. h. religionsphilosophisches Durchdenken des Objekts. Erst in der ständigen Beziehung des Geschichtlichen und Philosophischen aufeinander in der Arbeit an den Problemen der alttestamentlichen Religion kann die biblische Theologie des A. T.s als Teil der systematischen Theologie, der sie von Hause aus war und bleiben muß, zu ihrer Erfüllung kommen.

Diese knappen programmatischen Ausführungen sollen im folgenden in Kürze an dem Hauptproblem der biblischen Theologie des A. T.s veranschaulicht werden, an der Frage nach der Entstehung der prophetischen Religion des A. T.s, die ja wesentlich eine Frage nach Inhalt und Bedeutung des religiösen Grunderlebnisses Moses ist.

Zu ihrer Beantwortung gehen wir von der phänomenologischen Struktur der alttestamentlichen Religion aus.

1. Die Religion des A. T.s ist wesentlich bestimmt durch drei Momente: 1. durch die theistische und universal-ethisch erfüllte Gottesidee, 2. durch die Hoffnung auf das Gottesreich, in deren Zentrum die Erlösung Israels als geschichtlicher Gemeinschaft steht, und 3. durch den religiösen und sittlichen Heroismus ihrer Träger, der prophetischen Willensmenschen. Sie ist also prophetische, d. h. geistig-sittliche Persönlichkeitsreligion auf kultureller, d. h. völkisch-nationaler Grundlage. Daß sie das nicht in allen Schichten Israels und zu allen Zeiten gewesen ist, ist eine Binsenwahrheit, und ändert nichts an dem Recht dieser ihrer Wesensbestimmung. Denn daß sie von ihrem Ausgangspunkte in der schöpferischen Tat Moses an wesenhaft prophetische Religion war, ist ein notwendiges Urteil sowohl auf Grund der biblischen Ueberlieferung wie der Vernunftkritik. Es gibt im Gebiet des Religiösen keine Heterogonie, keine Epigenesis, keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Aus primitiver naturhafter Gottesidee „entwickelt sich" nie und nirgends im Sinne des Evolutionismus das Geistige prophetischer Persönlichkeitsreligion. Nicht „natürliche", mechanische Entwicklung ist das Prinzip der Geschichte, sondern Entfaltung einer Innerlichkeit, einer Synthesis a priori im Seelengrunde. Und diese Entfaltung ist nicht möglich ohne Offenbarung. Das ist kein Problem der alttestamentlichen Theologie mehr und hätte es bei ständiger religionsphilosophischer Orientierung dieser Wissenschaft nie werden dürfen. Ein Problem liegt allerdings vor, aber ganz anderer Art: das ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der alttestamentlichen prophetischen Gottesidee, die grundlegend für die mosaische Religionsgründung geworden ist. Das ist nun aber keine reine historische Frage, sondern in der Hauptsache eine systematische und erst in zweiter Linie eine geschichtliche. Das Hauptproblem der biblischen Theologie des A. T.s beschließt also in sich ein philosophisches und ein historisches, und ist erst gelöst, wenn auf beide eine befriedigende Antwort gefunden werden kann.

Um die Lösung zu finden, ist auszugehen vom Phänomen der Religion und von der Entfaltung dieser aprioriſchen Vernunft-

anlage in der Geschichte. Was ist Religion? Vom Standpunkt des idealistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriffs gibt es darauf nur die Antwort: Transzendenzerlebnis auf Grund des Erlebnisses des Wertwiderstreites, dieses mit der antinomischen Struktur der Wirklichkeit gegebenen Urdatums des Lebens. Religion ist Erfahrung einer Ueberwelt aus dem Seufzen der Kreatur, aus dem ewigen Widerstreit von Sosein und Wert, Wünschen und Können, Wollen und Vollbringen, Sein und Sollen, kurz: Realität und Idee. Diese in der Anschauung gegebene Ueberwelt ist negativ das ganz Andre nach seinem abdrängenden Moment, im Gefühl als numen tremendum erfaßt und im Nichtigkeitsgefühl oder Distanzgefühl als Wirklichkeit bejaht. Positiv aber ist sie das ganze Andre nach seinem anziehenden Moment als Grund der Unbedingtheit alles Wertstrebens, als höchster Wert, im Gefühl als numen fascinans erfaßt und im Seligkeitsgefühl und Heilsglauben als Erfüllung aller Wirklichkeit bejaht. Das sind die Pole, um die alle Religion schwingt, die Urdaten, an denen und mit denen alles religiöse Leben aufbricht, auf allen Stufen seiner Entfaltung. Religion ist überall da, wo das Gefühl in Ehrfurcht erschauert vor dem ganz Andern, wo es in einem letzten unbedingten Werte, in einem Heil, das bloße Dasein und Sosein überwunden weiß, und im Streben nach diesem unbedingten Wert Welt und Leben in sich hineinnimmt, um sie aus der Einheit der unbedingten Persönlichkeit neu zu setzen. Religion ist die transzendentale Einheit der Apperzeption im Erleben des Unbedingt-Persönlichen als Synthesis a priori.

Das Verhältnis, in dem diese beiden Grunddaten der Religion, hier das Erschauern im Nichtigkeitsgefühl, dort das Heilserlebnis als Erhebung zum Unbedingt-Persönlichen, hier Erfahrung einer Ueberwelt als unendlich vernichtigender Macht, dort die Ahnung der unbedingten Persönlichkeit als Grund und Sinn dieser Ueberwelt, zueinander stehen, ist das treibende Moment in aller Geschichte der Religion, das Prinzip der Entfaltung des in der aprioriischen Synthesis der Religion Gegebenen. Dabei bleibt stets in aller echten Religion das erste Datum, das Nichtigkeitsgefühl vor dem ganz Andern, die Grundlage der religiösen Erfahrung, auch in der

Höchstentfaltung der Geistesreligion, im Evangelium Jesu. In höchster ethischer Rationalisierung ist es der Zorn Gottes über die Sünde des Menschen. Das zweite Datum aber, das Erlebnis des unbedingten Wertes, in dem aller Widerstreit aufgehoben ist, des Heiles, ist das Moment, was Qualität und Höhenlage einer Religion bestimmt, und darum das, was eigentlich den Persönlichkeitsgedanken der Religion macht. In höchster ethischer Rationalisierung ist es die Liebe Gottes, die sich des Sünders in Gnaden erbarmt. Anfang und Endpunkt der Bewegung, die sich in der Geschichte der Religion an dem Heilserlebnis und durch das Heilserlebnis vollzieht, hat Brunstäd (a. a. O. S. 9) kurz und klar gekennzeichnet, wenn er sagt, es gehe hier von der Erfassung der Wirklichkeit im Schema des Klein-Menschlichen, also vom Anthropomorphismus, bis zur Erfassung des Unbedingt-Persönlichen d. h. Gottes im heiligen gnädigen Liebeswillen mit der Idee der Schöpfung, Vorsehung, Welterlösung, Weltversöhnung. Dasselbe meint übrigens Otto (Das Heilige [8]S. 137), wenn er die innere Bewegung des Gefühls des Numinosen kennzeichnet durch die Stufen: dämonische Scheu, Götterfurcht, Gottesfurcht, mit denen fast immer gleichzeitig ist der Prozeß der Rationalisierung und Versittlichung am Numinosen durch Schematisierung nach Ideen ethischer Kulturideale.

Das Entscheidende am Problem der Gottesidee ist nun aber die Beantwortung der Frage: wodurch wird diese innere Bewegung im Urgrunde der Religion, in jener gefühlsmäßigen Ideengrundlage a priori, die als Ueberwelterlebnis am Wertwiderstreit des Lebens aufbricht, ausgelöst? Wo ist die Kraft zu suchen, die die mana-Vorstellung zur Vorstellung von großen erhabenen Göttern emporführt, die bloße numinose Scheu zur heiligen Andacht, die naive religiöse Zuversicht primitiv-eudämonistischen Glücksstrebens zum Glauben an die sittliche Heiligkeit des überweltlichen persönlichen Gottes, der uns aus Gnaden zur Gemeinschaft seines Reiches beruft? Hier hat meines Erachtens Otto (a. a. O. S. 152) das entscheidende Wort gesprochen durch den religionsgeschichtlichen Hinweis auf den Kâhin, den Seher und Propheten, der zu jenen bekannten altarabischen Numina gehört, die weder naturmytho-

logisch noch animistisch erklärt werden können, sondern aus reiner religiöser Anschauung hervorgegangen sind. D. h. aber sie sind reine Erzeugnisse prophetischen Erlebnisses, Schauungen, Divinationen d. h. aber Offenbarungen des Göttlichen. „Zum Numen gehört ein Seher, und ohne diesen gibt es keins."

Das also ist das Entscheidende: Alle echte Religion bewegt sich auf der Linie prophetischer Schauung, d. h. der Offenbarung Gottes vorwärts, von der ersten entscheidenden Intuition an, wo das numinose Urgefühl rational erfaßt wird im δαίμων bzw. im θεός bis hin zum großen Markstein in der Religionsgeschichte, wo die Ueberwelt als Innenwelt, als Geist, Persönlichkeit, Reich Gottes erfaßt ist. Alle Offenbarung aber ist Selbstoffenbarung Gottes, ist ein Tun Gottes durch die seelische Vermittlung der Persönlichkeit. Der Fortschritt der Offenbarung ist stets eine Sache prophetischer Persönlichkeiten (Brunstäd S. 216), immer reinere Entfaltung der in ihrer Vernunft angelegten religiösen Ideengrundlage. Im fortschreitenden Erlebnis Gottes schreitet durch sie die Erkenntnis Gottes fort.

Damit ist nun zunächst der systematische Ort, wo der Prophet Mose und mit ihm die prophetische Religion des A. T.s steht, im allgemeinen aufgewiesen. Im besondern ist er bestimmt durch die quantitative und qualitative Steigerung, die die beiden Urdaten des Religiösen im prophetischen Erlebnis Moses erfahren haben: durch die Intensität der numinosen Machterfahrung und durch die Wucht, mit der sich die Unbedingtheit des ethischen Wertes seinem religiösen Gefühle aufgedrängt hat. Der Gott, der sich Mose offenbart hat, ist persönliche, vom Ethos erfüllte und darin überwältigende Macht (Brunstäd S. 50). In ihr bezeugt sich die Unbedingtheit des Sollens. Damit ist der ethische Universalismus der prophetischen Heilsreligion im Prinzip gegeben.

2. Worin liegt nun das Unterscheidende der mosaischen Offenbarung gegenüber der Erlebnisart des Göttlichen und der religiösen Erkenntnisstufe in der vor Mose im Bereich seiner Erfahrung vorhandenen Religionswelt? Mit der Beantwortung dieser zweiten Frage, der Frage nach dem geschichtlichen Ort der alttesta-

mentlichen Religion, kommt die eingangs geſtellte Aufgabe der bibliſchen Theologie des A. T.s zur Erfüllung.

Was der moſaiſchen Religionsgründung voraufgegangen iſt, bzw. ihr gleichzeitig war im Bereich der geſchichtlichen Erfahrung Moſes — aber überhaupt in der alten Religionsgeſchichte — läßt ſich als polytheiſtiſche Stammesreligion und nationale Kulturreligion auf polytheiſtiſch-naturhafter Grundlage kennzeichnen. Beide Erlebnisformen ordnen ſich aber typologiſch ein in den erſten großen Grundtyp aller Religion, nämlich den, den Heiler mit Recht als primitive Religion beſchrieben hat im Gegenſatz zum zweiten großen Haupttyp, der geiſtigen Perſönlichkeitsreligion. Phänomenologiſch angeſehen liegt der Unterſchied zwiſchen beiden Typen im Weſen des Tranſzendenzerlebniſſes. In aller primitiven Religion bleibt dieſe grundlegende Erfahrung in der Sache naturhaft, weil ſie ſich nicht innerlich loslöſt von ihrem Ausgangspunkt im Erlebnis der numinoſen Macht an den Objekten der ſinnlichen Welt, der Natur mit ihren geheimnisvollen Kräften und der natürlichen Beziehungen ſoziologiſcher und kultureller Art. Und in der Form bleibt ſie mythiſch-perſonaliſtiſch. Primitive Religion bleibt gebunden an die differenzierte mana-Vorſtellung und den eudämoniſtiſchen Lebenswert. Die Ueberwelt iſt hier doch letztlich nur eine Vielheit von Uebernatur, nicht Einheit von Ueberwelt und Innenwelt, alſo vollendete Einheit von Geiſt, Perſönlichkeit, ſynthetiſche Ichheit. Selbſt die höchſtentwickelte Kulturreligion der Antike, die helleniſche der klaſſiſchen Periode des Griechentums, hat nach Heilers zutreffendem Urteil die Stufe der Primitivität nicht überwunden, weil ſie auch in ihren edelſten Vertretern im Banne der Verflochtenheit von Religion und Kulturwerten verblieben iſt. Ja gerade ſie iſt die Religion ſtärkſter Kulturbezogenheit, die Religion der Kulturbegeiſterung (Heiler, Das Gebet S. 181).

Wollte man dieſer Weſensbeſtimmung der antiken Stammes-, National- und Kulturreligionen mit dem Hinweis auf die unleugbaren monotheiſtiſchen Tendenzen und auf den ethiſchen Gehalt der großen Götterperſönlichkeiten des Pantheons begegnen, ſo

ist darauf zu sagen: der Drang zur einheitlichen Erfassung des in Natur und Geschichte offenbar werdenden Göttlichen in priesterlicher Theologie wie in lebendiger Laienfrömmigkeit tritt auf den Höhepunkten der antiken Religion, zumal der altorientalischen, gelegentlich deutlich aus der Struktur dieser polytheistischen Kultur- und Nationalreligionen als Antinomie heraus, aber er wertet sie nicht um. Sie bleiben wesenhaft auf der primitiven religiösen Erfahrungsstufe, nur daß die Urdaten des Religiösen, Machterfahrung und Wertstreben, in den großen Synthesen eines geordneten Nebeneinander persönlicher, wirkender Götter und höherer Kultur- und Lebensideale eine Erhebung erfahren haben durch die aufdämmernde Ahnung des Unbedingt-Persönlichen als Grund und Ziel alles Wertwiderstreites und durch die Fortschritte in der Wertverwirklichung d. h. der Kultur. Aber es bleibt bei der aufdämmernden Ahnung von der Ueberwelt als Innenwelt, als Geist, Persönlichkeit. Die Ahnung wird niemals, soweit wir wissen, zur prophetischen Schauung, zur Divination des Heiligen im Sinne der alttestamentlichen Religion. Das Ueberweltserlebnis dringt deswegen hier nicht durch zur Idee der Religion, zu Gott als unbedingter persönlicher Einheit, als Einheit der Wertwirklichkeit. Man hat ganz richtig gesagt, die großen Götter dieser Kultur-Religionen haben sittliche Züge, d. h. doch: es fehlt hier in aller ethischen Schematisierung des Numinosen die Idee der ethisch erfüllten Persönlichkeit der Gottheit, die synthetische Einheit des Geistig-Sittlichen als Ueberwelt. Kurz gesagt: diese antiken Kultur- und Nationalreligionen haben niemals die Grenze zum höheren Typus der prophetischen, geistig-sittlichen Persönlichkeitsreligion überschritten, weil die neue Transzendenzerfahrung fehlte, die diesen begründet: die Ergriffenheit des Propheten in Gefühl und Wille durch die höchste Wertwirklichkeit, den sittlich heiligen Gott, der unbedingte Einheit des Geistigen ist, die Totalität aller Bedingungen.

Daraus folgt aber, daß die prophetische Persönlichkeit Moses einen Wendepunkt in der Geschichte der Religion bedeutet. Sein Gotteserlebnis ist religiöse Neusetzung. Es hat den Grund gelegt zur Entfaltung der geistig-

ſittlichen Perſönlichkeitsreligion, durch die die primitive Erfahrungsſtufe der Religion als Uebernaturerlebnis prinzipiell überwunden worden iſt.

Steht es aber ſo, dann kann dieſes entſcheidende prophetiſche Erlebnis nur im Lichte des Unbedingten als Grund und Ziel geſehen werden. Und dann unterliegt die geſchichtliche Stellung Moſes und ſeiner Religionsgründung im Geſamtablauf der antiken und beſonders altorientaliſchen Religionsgeſchichte nicht äußerlich-hiſtoriſcher Betrachtung, der Frage nach der bloßen Tatſächlichkeit oder Möglichkeit ihrer Beziehung zur religiöſen Hochkultur der Umwelt und zu religiöſen Bewußtſeinsinhalten tieferer Art im geiſtigen Leben der Stammgenoſſen Moſes und deren Bedeutung für das Erlebnis Moſes; ſondern ſie tritt unter die Betrachtung der Notwendigkeit, alſo unter die Kategorie ſchickſalhafter Setzung d. h. göttlicher Providenz. Hierüber zum Schluß einige wenige Bemerkungen.

Ich knüpfe an ein Wort Alexander Vinets an: „Weckung religiöſen Lebens erfolgt auf den Kreuzungspunkten geſchichtlicher Auswirkungen und immanenter Anlagen.“ Damit iſt die notwendige Beziehung zwiſchen der ſchöpferiſchen Perſönlichkeit und dem Geiſt des geſchichtlichen Lebens, zwiſchen Prophet und religiöſer Kultur klar herausgeſtellt. Moſe und ſeine Religionsgründung können nicht einſeitig religionsgeſchichtlich oder gar evolutioniſtiſch, d. h. kauſal-mechaniſch aus „Entwicklung“ von niederer Stammesreligion und ihrer naturhaften Gottesvorſtellung zu einer relativ höheren Stufe erklärt werden. Sie ſtehen aber auch nicht völlig iſoliert in der Geſchichte, im Sinne des ſtarren Wunderbegriffs des dogmatiſchen Supranaturalismus und phänomenaliſtiſchen Realismus. Sondern ſie ſtehen notwendig da, wo ſie ſtehen, im Sinne des Zweckes als der Einheit im Unbedingt-Perſönlichen. Denn Zweck iſt nach Kant die Geſetzmäßigkeit des Zufälligen, d. h. es iſt die in allem Unterſchied angelegte Einheit, die Ganzheitsbeziehung (Brunſtäd S. 116), in der die Notwendigkeit erſt in Wahrheit ſie ſelbſt wird. Nur der idealiſtiſche Zweckbegriff iſt imſtande, das Problem des Verhältniſſes Moſes und ſeiner ſchöpferiſchen Tat zur Geſchichte zu löſen. Dieſer Prophet

und dieſe ſeine Schöpfung ſind die Erfüllung der in der Geſchichte durchbrechenden Ahnung des Unbedingt-Perſönlichen, der Ueberwelt, die Innenwelt iſt, Geiſt, Perſönlichkeit. Die Ahnung ganzer Geſchlechter wird an dieſem Punkt der Geſchichte zur Schauung im Gemüt des berufenen Propheten, deſſen Seele berührt iſt von den Kräften des religiöſen Lebens um ihn herum, die zum Lichte ringen: vom Streben nach Ueberwindung der Vorſtellung von der Vielheit und dem Partikularen des Numinoſen, vom geſteigerten Macht- und Herrſchaftserlebnis am Ueberweltlichen, d. h. vom intenſiven Kreaturgefühl, von der zunehmenden ethiſchen Rationaliſierung des Numinoſen d. h. vom intenſiven religiöſen Wertgefühl. Dabei iſt es eine ſekundäre Frage, welchen Anteil am ſchöpferiſchen Moment dieſer prophetiſchen Schauung die Geſchichte des religiöſen Lebens in der weiteren Kulturwelt, und welchen Anteil die in der engeren Kulturwelt Moſes gehabt hat. Daß letzterer bedeutend geweſen iſt, ſteht feſt, nachdem wir tiefer in die vormoſaiſche machterfüllte Jahwevorſtellung und in das Weſen der althebräiſchen erhabenen El-Religion haben hineinblicken können.

Am Ganzen der geſchichtlichen Tatſächlichkeit bricht alſo das neue Erlebnis der überweltlichen Wirklichkeit auf. Das iſt der Sinn von Heims Kategorie des Schickſals. Darin wirkt ein pſychiſches Geſetz im Geheimnis der Offenbarung. Aber die Geſchichte iſt immer nur ein Moment in der ſchickſalhaften Setzung des Offenbarungsträgers. Die immanente Anlage darf darüber nicht vergeſſen werden. Propheten ſind die Markſteine der Geſchichte der Religion. Aber wo ſie ihren geſchichtlichen Ort haben, iſt nicht Zufall, ſondern Notwendigkeit, begründet im Prinzip der Syntheſis a priori. Die Geſchichte iſt ein Bauſtein neben andern, freilich ein weſentlicher aus der Idee des Zweckhaften im Geſchehen. Sie iſt auch dasjenige Moment, an dem uns das Providentielle des Offenbarungaktes meiſt ſinnenfälliger in die Erſcheinung tritt als in den immanenten Anlagen, zumal wenn die große Perſönlichkeit des Propheten vom wirren Rankenwerk volkstümlicher religiöſer Legenden- und Sagenmotive umſponnen iſt. Sie iſt ja das Rationale d. h. das Ableitbare im Verhältnis zum Irrationalen

der religiösen Persönlichkeit, in dem die Offenbarung psychologisch begründet ist.

Wenn König u. a. mit der Erklärung der Gottesbezeichnung Elohim als Abstraktum, im Sinne von Furchterscheinung, numen reverendum, und mit der Erklärung von El šaddaj als allgewaltiger Gott im Recht sind (vgl. E. König, Theologie des A. T.s 1922, S. 144 f.), so würde die Bibel die hier religionsgeschichtlich und religionsphilosophisch ermittelte Geschichtsbewegung auf die kürzeste und eindringlichste Formel gebracht haben. Denn nach der Offenbarungstheorie, die der Verfasser der sog. Priesterschrift entwickelt, tritt die Gotteserkenntnis erstmals in Elohim aus dem dunklen Seelengrunde der Ergriffenheit von dem ganz Andern in seiner abdrängenden Macht hervor. Im Glauben an die allmächtige Gottheit El šaddaj der Ahnen Israels, deren Willensgebot frommer Wandel ist, entfaltet sie sich zur ahnungsvollen Erkenntnis des Ueberweltlichen als des Unbedingt-Persönlichen. Und sie vollendet sich in dem Transzendenzerlebnis des Propheten Mose, dem sich diese überweltliche göttliche Macht als Jahwe, der der Gott des heiligen sittlichen Wollens ist, offenbart, als Schöpfer der Welt und Herr alles geschichtlichen und natürlichen Lebens, als Einheit des Unbedingt-Persönlichen und erfüllte Wertwirklichkeit, als Geist und zwecksetzender Wille, biblisch gesprochen: als der Herr, der Gott der Heilsgeschichte, der mit und durch Israel zum Gott aller Welt werden soll. Und so wäre denn das, was wir mit den Mitteln einer recht angewandten Religionswissenschaft als die eigentliche Aufgabe der biblischen Theologie, im Unterschiede zu ihrer Auflösung in eine rein historisch-archäologische Disziplin, herausgestellt haben, im Grunde eine Forderung, die die Gottesidee des A. T.s selber stellt, nämlich ihre systematische und geschichtliche Näherbestimmung als Ausdruck der revelatio specialis im ganzen der revelatio generalis, ihr Aufweis als das sich Erschließen des Unbedingt-Synthetischen, Persönlichen, als Durchbruch zur Freiheit, die in der Gottesgemeinschaft gegeben ist, als Uebergang vom Gottsuchen zum Gotthaben. Wird die alttestamentliche Religion so erfaßt, dann wird sie von selbst wieder

ein integrierender Beſtandteil der ſyſtematiſchen Theologie, von der ſie ein falſch orientierter theologiſch-antiquariſcher Hiſtorismus zu ihrem Schaden losgeriſſen hat. Dann werden aber auch die jungen Theologen wieder lernen, das A. T. sub specie Christi und d. h. sub specie aeternitatis zu leſen.

Kritische Berichte.

Zur Frage nach dem Wesen der Religion.

Von

Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

8. Inhaltsbestimmung des Wesens der Religion. Das letzte Ziel unserer Untersuchung ist die Feststellung des Sollwesens — oder auch Geistwesens — der Religion. Dieses Sollwesen der Religion aber wird sein eine bestimmte Ausgestaltung des allgemeinen Wesens der Religion. Damit also haben wir zu beginnen. Eine Auseinandersetzung mit Knevels[1]) soll uns dafür den rechten Ansatzpunkt geben.

Für seine Wesensbestimmung der Religion war ihm besonders bedeutsam die Durcharbeitung der Aeußerungen religiösen Lebens unserer Zeit und unserer kulturellen Umwelt im alltäglichen Leben, in der Literatur, in der Kunst usw. Von hier aus gewinnt Knevels die folgende Wesensbestimmung: „Religion ist Beziehung zu einer transzendenten Wertrealität" (S. 13). Diese Definition weiter ausführend, betont Knevels zuerst mit erfreulicher Bestimmtheit: „Das Charakteristische, das, was die Religion zur Religion macht, hängt am Gegenstand." „Wo der Gegenstand nicht ist, ist keine Religion." Zu zweit hebt er ebenso betonend hervor die Notwendigkeit der „Beziehung auf ein" — sc. vom eigenen Ich — „Unterschiedenes." Der „Gegenstand darf nicht mit der Seele oder einem Teil ihrer selbst identisch sein" (S. 18); das würde die wirkliche Beziehung aufheben. Diese „Beziehung" faßt Knevels „im weitesten Sinne", so daß auch die Beziehung der Sehnsucht mit darunter fällt (S. 17). Andrerseits ergibt sich aber doch zugleich aus dem Begriff der Beziehung als „Ideal"[2]) das Streben, „die Beziehung in der Gegenwart persönlich und möglichst

1) Wilhelm Knevels, Simmels Religionstheorie, s. oben S. 3. Bei Knevels selbst handelt es sich allerdings um einen religiösen Sollbegriff.

2) Ideal: also handelt es sich um den Sollbegriff.

eng zu haben"; und aus der Idee der „engen Beziehung", die Bezogenheit des ganzen Lebens auf die Gottheit, sowie „eine gewisse Verwandtschaft der beiden Beziehungsteile" (S. 21). Und darin wieder „liegt die innere Rechtfertigung des Gedankens, daß die Gottheit am sichersten zu finden ist in den Tiefen der eigenen Seele" (S. 22). Aus der Bezogenheit des ganzen Lebens auf Gott folgt neben dem „mystischen Moment" der unmittelbaren Beziehung zu Gott als ein zweites, „allerdings ihm untergeordnetes", „die Lebensführung in der (indirekten) Beziehung auf die Gottheit, das ethische Moment, wie wir sagen können" (S. 26).

„In nachträglicher Reflexion" wird dann auch die Welt mit der Gottheit in Beziehung gebracht, also gedeutet, weil Gott voll und ganz Gott der Seele nur sein kann, wenn er Gott der Welt ist (S. 27). Endlich auch „setzt man die Nächststehenden, die Volksgenossen, schließlich alle Menschen in Beziehung zu Gott" (S. 28); so entsteht als ein weiteres Abgeleitetes der religiöse Gemeinschaftsgedanke.

Am Gegenstand der religiösen Beziehung hebt Knevels zuerst hervor die objektive Realität. „Die höchste Religion[1]) verlangt als Gegenstand die allerhöchste Realität, die Realität schlechthin, die alle Wirklichkeit unter sich begreift." Das führt erneut hinüber zu der These: „Der Gott der Seele wird zum Gott der Welt", darum nämlich, „weil er als das Allerrealste erscheint auf Grund der überwältigenden Wucht, mit der er unsre Seele ergriffen hat" (S. 32). Neben dieser Betonung der Realität des Beziehungsobjektes der Religion steht — und auch das ist für die Position Kevels sehr bezeichnend — die andere These: „Das Wie des Gegenstandes bleibt der Religion stets bis zu einem gewissen Grade gleichgültig." Auf die nähere Auffassung des „Erfühlens, Erahnens, Erspürens, Erfassens der religiösen Wirklichkeit", die sich „in überlieferten Anschauungsformen bewegt", „wird kein großer Wert gelegt" (S. 31). Hierher gehört für Knevels auch die Gottpersönlichkeit (S. 45). Bei der Behandlung der religiösen Wirklichkeit als Wertrealität hebt Knevels mit Recht hervor, daß für alle höhere Religion „der Wert am religiösen Gegenstand selbst hängt" (S. 36). Dieser „spezifisch religiöse Wert" als außer allem Vergleich liegender höchster Wert macht das religiöse Beziehungsverhältnis zum Selbstzweck. Endlich wird dann noch der Transzendenzcharakter der religiösen Wertwirklichkeit unterstrichen, als Werttranszendenz [darum „auf den Höhepunkten des religiösen Lebens der Gegensatz zu allen irdischen Werten" (S. 40) und die „Sehnsucht, die kein Genüge findet an dem, was Welt und Erdenleben bieten" (S. 39)] und als „Transzendenz der Wirk-

1) Vgl. die vorige Anmerkung.

lichkeit": „Das Religiöse ist das „ganz andere" usw." (S. 42). Folgerung daraus: „Verhältnis zum Weltall, zur Natur usw. ist keine Religion."

Sicher sagt Knevels mit dem allen mancherlei, was für die Herausstellung des Sollwesens der Religion bedeutsam ist. Aber man hat dabei die Empfindung, als schwebe das alles reichlich in der Luft. Es ist etwas wie aus der Pistole geschossen. Die Ursache dieses Gefühls der Unsicherheit liegt einmal darin, daß das von ihm konstruierte Sollwesen der Religion nicht deutlich aus einem allgemeinen Wesensbegriff als dessen Ausgestaltung herauswächst. Und dann ist diese Bestimmung des Wesens der Religion ein Musterbeispiel für ein Verfahren von der Art, welche Lehmann-Issel für die schlechthin unvermeidliche und darin normale hält: die Entscheidung der Frage liegt als eine individuelle der Untersuchung voraus und die religionsgeschichtliche Umschau arbeitet das nur weiter aus, indem sich aus aller geschichtlichen Wirklichkeit der Religion immer grade das dem eindringenden Verstehen entgegenhebt, was mit der persönlichen Orientierung zusammenklingt. Daher die so starke Berücksichtigung moderner Religiosität und deren förmlich maßgebender Einfluß auf die Zeichnung des Bildes vom Wesen der Religion. Daß Knevels für diese moderne Religiosität so warm eintritt, hat seine Ursache eben darin, daß von seiner Religionstheorie Aehnliches gilt wie nach seiner Beurteilung von der Simmelschen. Seine persönliche Religiosität hält sich außerordentlich stark in eben dieser Sphäre. Hier aber handelt es sich — trotz Knevels Verwahrung dagegen — um depotenzierte und entrealisierte Religion. Darum auch leidet seine Religionstheorie, trotz aller grundsätzlichen Betonung des Realitätscharakters des Gegenstandes der religiösen Beziehung, doch an einer gewissen Versubjektivierung und damit zugleich Entrealisierung des Gegenstandes.

Die Schwäche der Knevelsschen Position beleuchtet besonders deutlich die Behauptung, daß die Gottheit erst in nachträglicher Reflexion mit der Welt in Beziehung gebracht werde. Eine solche Behauptung kann nur aufstellen, wenn man seine mitgebrachte persönliche Religiosität nicht durch die religionswissenschaftliche Ueberschau berichtigen ließ. Knevels steht hier richtungweisend unter dem Einfluß der subjektivistisch-mystischen Neigungen der modernen Religiosität, und das trübt ihm den Blick für die Wirklichkeit des geschichtlich gegebenen Religionslebens. Dort ist Gott nirgends erst in zweiter Linie und abgeleiteterweise auch Gott der Welt; vielmehr ist er das grade in fundamentaler Weise und zuerst. Darum müßte der grundlegende Satz grade lauten: Religion ist Beziehung des Menschen zum letzten Weltwirklichen. Und das eben ist es, was ihr die ihr eigentüm-

liche volle Wucht einer Realbeziehung gibt. Daß Gott erst auf dem Umweg über die überwältigende Wucht, mit welcher er unsere Seele ergreift, und weil er darum das Allerrealste ist, zum Gott der Welt werde, ist nicht mehr als eine künstliche Konstruktion infolge der in die Untersuchung schon mitgebrachten subjektiven Voraussetzungen. Eben diese Beziehung zum Letztwaltenden und Letztwirklichen des Daseins ist es zugleich, wodurch sich das religiöse Verhalten deutlich abhebt von andern geistigen Einstellungen. Und wissenschaftliches, künstlerisches und sittliches Verhalten erhält einen religiösen Ton nicht etwa dadurch, daß es besonders in die Tiefe der eigenen Seele geht — das erscheint nur der depotenzierten modernen Stimmungsreligion so —, sondern wenn in irgendeiner Weise diese Beziehung zum Letztwirklichen des Daseins da hineinklingt [1]).

Wie die Weltbeziehung der religiösen Wirklichkeit, so ist bezeichnenderweise auch die religiöse Gemeinschaft für Knevels erst ein Abgeleitetes. So entspricht es durchaus der Vororientierung an der modernen subjektivistischen und dem Mystischen geneigten Religiosität. Auch hier fehlt die Korrektur durch den Tatsachenbefund der geschichtlichen Religion. Dort ist die religiöse Gemeinschaft sonst grade nicht etwas so erst Angehängtes; das ist sie nur unter den besonderen Voraussetzungen mystischer Frömmigkeit. Und von deren Voraussetzungen aus läßt sich eine wirkliche und religiös ernsthaft bedeutsame Gemeinschaft auch kaum gewinnen [2]).

---

1) Aber der akosmistische „Pantheismus"? Wo haben wir hier diese Beziehung zum Letztwirklichen der Welt? Tendiert hier nicht vielmehr alles auf eine Entrealisierung der Welt gegen ein grade nur innerlich erfaßbares Reales? Und so in aller Mystik? Knevels' Konstruktion des grundlegend von innen her Realen der Religion könnte hier ihre Stütze haben. Nur paßt die Deduktion: „Der Gott der Seele wird zum Gott der Welt" grade hier sehr schlecht. Denn dieses so ganz von innen her Reale der Religion wird bezeichnenderweise grade nicht zum Gott der Welt. Es findet kein klares Verhältnis zum gegebenen Wirklichen. Statt dessen wird es ihm gegenüber zum Alleinwirklichen. Das Besondere des akosmistischen „Pantheismus" besteht grade darin, daß die religiöse Urverbindung hier verflüchtigt ist. Das „pantheistische" Zutiefstinnensein der religiösen Wirklichkeit ist der verbliebene Restbestand. Nicht dagegen handelt es sich dabei um das Innenreale auf seinem Wege zum Weltrealen.

2) Durchaus charakteristisch ist darum, daß Knevels über die stimmungshafte Gemeinschaftsunbestimmtheit des Uhland-Verses: „als knieten tausend ungesehn und beteten mit mir" tatsächlich nicht hinausführt. Von hier zu dem ganz anders realistischen: „Gott will alle zu sich ziehen", das er diesem Zitat unmittelbar anfügt, ist doch noch ein gewaltiger Sprung.

Allerdings steht der ursprüngliche Gemeinschaftscharakter der Religionen in geschichtlichem Zusammenhang mit der primitiven Wurzelung alles Lebens in der Gesamtheit. Daß grade der Religion die Gemeinschaftlichkeit in spezifischer Weise eigentümlich ist, ergibt sich natürlich daraus allein nicht. Daß Religion von Hause aus und ganz ursprünglich nicht lediglich auf den einzelnen geht und ihrem Wesen nach mehr ist als Einzelbeziehungsverhältnis, ergibt sich aber ganz unmittelbar aus ihrem Grundcharakter als Beziehungsverhältnis zum Letztwirklichen des Daseins. Ein Beziehungsverhältnis zu dieser Wirklichkeit ist dem Wesen der Sache nach nicht eine rein individuelle Angelegenheit. Das geht alle in gleicher Weise an. Und darum ist Religion ohne weiteres gemeinsame Angelegenheit. Diese Gemeinsamkeit muß sich dann allerdings noch zur inneren Gemeinschaft auswachsen; und wie weit das geschieht, das hängt auch wieder ab von der Art der Erfassung dieses Letztwirklichen.

Für die Position Knevels' bezeichnend ist weiter der Satz: „Das Wie des Gegenstandes bleibt der Religion stets bis zu einem gewissen Grade gleichgültig." „Auf die nähere Auffassung des Erfühlens usw. der religiösen Wirklichkeit wird kein großes Gewicht gelegt." Auch das wieder ist nur richtig für mystische Frömmigkeit und die moderne Erlebnis-, Gefühls- und Stimmungsreligion. Im übrigen dagegen ist es, auch mit der Einschränkung „bis zu einem gewissen Grade", einfach falsch. Auch das Bewußtsein der Inadäquatheit aller genaueren Erfassung ist ganz etwas anderes als die von Knevels behauptete Gleichgültigkeit. Von dem Nirwana mag Knevels Behauptung wohl gelten, aber nicht von der Erfassung des Letztwirklichen als Gottpersönlichkeit in der prophetischen Religion. Auch diese Verhältnisse werden uns klar, sobald wir das Beziehungsobjekt der Religion grundwesentlich als das Letztwirkliche des Daseins erfassen. Dann wird sofort deutlich, daß das Wie dieses Wirklichen eine Sache von grundlegender Bedeutung und von eminenter Wichtigkeit wird.

Der Ausgangspunkt unserer Wesensbestimmung der Religion muß also in dem Satz liegen: alle Religion ist ein Beziehungsverhältnis des Menschen zum Letztwirklichen des Daseins [1]).

---

1) Was Knevels über höchsten Wert des Gegenstandes der Religion, Selbstzweck des religiösen Beziehungsverhältnisses usw. ausführt, gehört bereits in den Zusammenhang der Bemühung um den Sollbegriff und darum noch nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang. Darum ist auch die Idee des Letztwirklichen in unserer Wesensbestimmung nicht im absoluten Sinne zu nehmen. Es ist damit lediglich das gemeint, was in jedem Einzelfall oder in irgendeinem größeren Einzelzusammenhang letzt-

Sehen wir nun weiter zu, ob der allgemeine Wesensbegriff der Religion einer weiteren inhaltlichen Ausfüllung bedarf oder deren fähig ist.

Eine solche inhaltliche Weiterausführung gibt uns Mundle[1]): „Die Intention des religiösen Menschen" ist stets[2]) auf eine unsichtbare Wirklichkeit gerichtet, die als eine geheimnisvolle Macht hinter der sichtbaren, greifbaren Wirklichkeit der Dinge gesucht wird." In dem „hinter der sichtbaren, greifbaren Wirklichkeit der Dinge" deutet sich an, daß Mundle dabei, im Unterschied von Knevels, gleich im Ansatz an ein Letztwirkliches dieses uns umgebenden Daseins denkt. Er hebt dies Moment nur nicht mit wünschenswerter Schärfe als das Erstwesentliche heraus; sein Interesse richtet sich gleich auf den auch von Knevels hervorgehobenen transzendenten Charakter dieses Wirklichen[3]).

Sicher ist dieser von Mundle hervorgehobene Charakter des Geheimnisvollen ein allgemeinreligiöses Merkmal des Letztwirklichen. Mundle hat darum auch recht, wenn er auf das Vorhandensein dieses Momentes auch in der primitiven Religion hinweist (S. 13). Wenn er aber die Behauptung aufstellt: „Jeder religiöse Glaube will es mit der letzten, absoluten Wirklichkeit zu tun haben. Diese Wirklichkeit ist aber immer das „Ganz andere"" (S. 23), so geht er damit doch zu weit. Hier geht ihm allgemeines Seinswesen und Sollwesen der Religion durcheinander. So wenig das Letztwirkliche aller Religion ohne weiteres dasselbe ist wie letzte, absolute Wirklichkeit (s. oben S. 244 Anm.), so wenig ist das Geheimnisvolle der Religion durchweg schon jenes „Ganz andere", das Mundle hier vorschwebt, das schlechthin Transzendente Bei klarer Scheidung zwischen Allgemeinwesen und Sollwesen hätte Mundle deutlicher gesehen, wie das „schlechthin anders als die Welt" in dem Unheimlich-Geheimnisvollen der primitiven Religion noch nicht vorliegt. Hier haben wir vielmehr grade noch nicht die schlechthinige Ueberweltlichkeit des Gegenstandes der Religion[4]).

lich dahinter steht. So paßt der Terminus auch auf den Managlauben, auf Augenblicksgötter und andere Gegenstände primitiver Religion.

1) A. a. O. (s. oben S. 226) S. 13. Sperrung von mir.

2) Es handelt sich hier also um etwas Allgemeinreligiöses.

3) Jenes Moment bedarf aber einer besonderen Hervorhebung, sonst droht grade auch von der berechtigten Betonung des Transzendenzcharakters des Gegenstandes der Religion her jene Entrealisierung, wie wir sie bei Knevels beobachteten.

4) Daß bei Mundle die klare Unterscheidung zwischen den beiden Arten von Wesensbestimmung der Religion fehlt, steht in Zusammenhang mit seiner „phänomenologischen" Einstellung (s. sein Vorwort).

Als Rückschlag gegen einseitiges Rationalisieren auf dem Gebiete der

Religion also ist nach ihrem allgemeinen Wesensbegriff Beziehungsverhältnis des Menschen zu dem geheimnisvollen Letztwirklichen.

Religion können wir gegenwärtig eine weitverbreitete Neigung beobachten, sich einfach auf die religiösen Gegebenheiten in ihrer unmittelbaren Paradoxie zurückzuziehen; und damit verbindet sich wohl leicht eine gewisse romantische Freude an diesem Paradoxon. Etwas davon finde ich auch bei Mundle.

Aus dem Geheimnischarakter der Gottheit ergibt sich der Geheimnischarakter der Offenbarung: „Alle Offenbarung will ihrem Wesen nach unergründlich sein." Von hier aus wird „die Tendenz zur allegorischen Auslegung heiliger Schriften, die Offenbarungscharakter tragen, verständlich." Gewiß. Es ist aber doch nur eine bestimmte Art von „Unergründlichkeit" der Offenbarung, die ohne weiteres auf diesen Weg führt, eine Art naturhaft-undisziplinierter Geheimnishaftigkeit. Daneben aber gibt es eine andere Unergründlichkeit, die Unergründlichkeit der spezifisch geistigen Tiefenerlebnisse; die aber bedarf nicht des geheimnishaften Dämmerlichtes der allegorisierenden Tiefenschau. Zur vollen Klärung der Sachlage hätte es an Stelle des einfachen Stehenbleibens bei der noch undurchdachten Unergründlichkeit weiterführender religionskritischer und religionsvergleichend kritischer Scheidungen bedurft. Ohne das bleiben wir einfach stecken in allerlei Problematik der Religion, so wie sie als empirisch menschliche Erscheinung gegeben ist.

Dasselbe zeigt sich bei Mundle besonders deutlich noch an einer anderen Stelle, in dem Zusammenhang, wo er auf das Absolutheitsbewußtsein der Religion zu sprechen kommt, wie es mit der religiösen Grundposition: „Beziehung des Menschen zur letzten, absoluten Wirklichkeit des Seins" (S. 23) in Zusammenhang steht. Von da aus ergibt sich ihm als normale religiöse Erscheinung die Auserwähltseinsidee des religiösen Selbstbewußtseins (S. 25), die „unbedingte Beugung unter die religiöse Autorität", in deren „Konsequenz es durchaus liegt, wenn diese Autorität zuletzt auf den Buchstaben ausgedehnt wird" (S. 28), und das sacrificium intellectus („wo die Gottheit redet, bleibt doch dem Menschen nichts übrig als völlige Unterwerfung", S. 29); endlich die Intoleranz unterschiedslos gegenüber allerlei Art anderer geistiger Einstellung. Daß alle diese Erscheinungen des religiösen Lebens wieder ernstlich beachtet werden — anstatt daß man sie, wie früher wohl, als Unbequemlichkeiten für das rational eingestellte Kulturbewußtsein rasch beiseite schiebt — ist ohne Zweifel ein Fortschritt der wissenschaftlichen Bemühung um eine zutreffende Erfassung der Religion. Aber auch hier gilt wieder, daß mit dem wirklichkeitsernsten Aufweis dieser tatsächlichen Verhältnisse die auf das Seinsollende eingestellte Wesensfrage noch nicht erledigt ist. Da ist es mit dem Aufweis vorhandener Tatsächlichkeiten und dem Nachweis dessen, wie es dazu kommen kann, nicht geschehen.

Eine weitere inhaltliche Bestimmung fügt Hofmann (s. o. S. 226) hinzu. Nach seiner Definition ist Religion „das lebendige Beziehungsverhältnis zur Gottheit, ein inniger Wechselverkehr zwischen dem Ich des Menschen und dem Du einer Persönlichkeit, deren Wirken demjenigen des Menschen schlechthin überlegen empfunden wird." „Das, nichts mehr und nichts weniger, ist das Wesen der Religion" (S. 54). Gemeint ist diese Bestimmung des Wesens der Religion als das Resultat einer einfachen Tatsachenkonstatierung (S. 19). Also haben wir es hier mit einem inhaltlich weiter ausgeführten allgemeinen Wesensbegriff der Religion zu tun: Hofmann hebt denn auch ausdrücklich hervor, wie die „bisherige" Wesensbestimmung der Religion auch auf den Polytheismus Anwendung habe und nach seiner Meinung doch wohl auch haben müsse, „weil uns verwehrt ist, schon hier eine „Kritik der religiösen Erfahrung" zu geben" (S. 47). Wir haben darum zu fragen, ob die von Hofmann gegebenen weiterführenden Bestimmungen sich wirklich auf dem Boden einer solchen einfachen Tatbestandaufnahme halten.

Wir haben da zunächst eine genauere Kennzeichnung des religiösen Beziehungsverhältnisses als „lebendig" und als „Wechselverkehr". Damit ist gemeint auf der einen Seite, über Schleiermachers lediglich passive Fassung hinausgehend, die menschliche „Aktivität auf Gott hin" (S. 52) — und das findet sich sicher in jedem religiösen Verhältnis. In der Wendung „Wechselverkehr" deutet sich aber zugleich auch an die Aktivität Gottes auf den Menschen. Erst dort, wo auch diese vorhanden ist, kann von einem Wechselverhältnis die Rede sein. Findet sich nun aber diese Aktivität der Gottheit auf den Menschen hin wirklich gleichfalls in jedem religiösen Verhältnis? Oder gehört nicht vielmehr zu dem einfachen Tatsachenbestand der Religion auch eine Form der Frömmigkeit, bei der dieses Moment nicht etwa nur stark zurücktritt, sondern ganz eigentlich nicht vorhanden ist? Wenn Hofmann bei seiner Begriffsbestimmung hervorhebt, daß sie auch auf den Polytheismus Anwendung finde, mit welchem Recht gibt er eine inhaltliche Näherbestimmung des allgemeinen Wesens der Religion, die auf jene anderen Erscheinungen des Religionslebens sich nicht anwenden läßt? Verbirgt sich hier nicht doch etwas von kritischen Scheidungen, die über die einfache Tatsachenfeststellung hinausführen? Und steckt darum in diesem Allgemeinbegriff nicht etwas von einem Sollbegriff der Religion?

Jenen Wechselverkehr charakterisiert Hofmann weiter als „innigen". Auch hier die Frage: Ist das wirklich noch das „nichts mehr und nichts

Selbst, daß eine Erscheinung sich durchweg findet, beweist noch nicht, daß sie vorhanden sein soll.

weniger" eines auf dem Wege einfacher Tatsachenfeststellung gewonnenen Allgemeinwesens der Religion? Und diese Frage wiederholt sich bei der bestimmteren inhaltlichen Umschreibung von Gottheit als „Du einer Persönlichkeit". Diese Fassung ergibt sich Hofmann als Konsequenz aus der vorhergehenden Näherbestimmung von Beziehungsverhältnis als Wechselverkehr. Steht hinter dieser Näherbestimmung die Auswahltendenz eines Sollbegriffs, dann auch hinter dem daraus Gefolgerten. Und doch soll das alles einfache Tatsachenkonstatierung sein [1]).

Als Erweiterung des allgemeinen Wesensbegriffs der Religion kann also die Hofmannsche Wesensbestimmung für uns nicht in Betracht kommen.

Wir führen unsere Untersuchungen zum Abschluß in einer Auseinandersetzung mit Wobbermins Wesensbestimmung. Wobbermin gibt seine Bestimmung des Wesens der Religion in bewußter Anknüpfung an Schleiermacher als Umbildung und Fortführung von dessen Religionstheorie. — Die Umbildung besteht in einer „neuen Anordnung" der für jene charakteristischen Grundmomente, durch welche die Grundtendenz der Theorie vom Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit deutlicher zum Ausdruck kommt. Diese Grundtendenz geht auf die Herausstellung des im religiösen Bewußtsein enthaltenen eigenartigen Beziehungsverhältnisses [2]). Die beiden Glieder der Schleiermacherschen Wesensbestimmung umkehrend, formuliert er folgendermaßen: „Das Wesen der Religion ist zu sehen in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben geahnten Ueberwelt, von der er sich abhängig fühlt" (S. 139). „Denn das Beziehungsverhältnis ist der primäre [3]), für das Wesen der Religion entscheidende Tatbestand" (S. 140). Ein zweites Moment der Umformung besteht in der Hineinnahme „desjenigen Momentes, das Schleiermacher in den Begriff schlechthinig legt", aus der Verbindung mit dem Abhängigkeitsgefühl in das erste Glied der Wobber-

1) Ich will mit dem allen nicht sagen, daß Hofmanns Umschreibung des Wesens der Religion, wenn damit das Sollwesen der Religion gemeint ist, inhaltlich unzutreffend sei. Ich lasse das ganz dahingestellt. Wir haben es hier allein mit dem Verfahren zu tun, das Hofmann zur Gewinnung jenes Wesensbegriffs anwendet, und der dahinter sich verbergenden Unklarheit.

2) Vgl. § 4 der Glaubenslehre: „Das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind."

3) Vgl. die Definition O. Hofmanns und dessen Betonung der „Aktivität auf Gott hin".

minschen Formulierung, und zwar liegt es dort in dem Begriff der Ueberwelt [1]).

Was nun zunächst die Bezeichnung des Gegenstandes des religiösen Beziehungsverhältnisses lediglich als Ueberwelt betrifft, so hat Wobbermin mit dieser bewußt allgemein gehaltenen Formulierung ohne Zweifel recht gegenüber der Forderung, daß der Gegenpol dieses persönlichen Beziehungsverhältnisses gleichfalls personalistisch zu fassen sei. Ein persönliches Beziehungsverhältnis ist in der Tat auch zu unpersönlichen Größen möglich (S. 168). Wenn anders es sich hier um einen umfassenden und allgemeinen Wesensbegriff handeln soll, dann ist es wirklich so, daß die Tatsachen „zwingen" [2]), es bei dieser allgemeineren Fassung zu belassen.

Mit der Formulierung „Ueberwelt" für den Gegenstand des religiösen Beziehungsverhältnisses scheint mir nun aber bei einem wirklich umfassenden Allgemeinbegriff vom Wesen der Religion nach einer andern Richtung anstatt zu wenig zu viel gesagt. Soll dieser Begriff da überall passen, dann müssen wir ihn sehr cum grano salis verstehen. Von einer eigentlichen Ueberwelt kann man doch jedenfalls im Bereich des primitiven Glaubens nicht reden. Ueberdem klingt in dem Worte Ueberwelt leicht etwas mit von der bestimmt gearteten überordnenden Wertung, die in dem ἐπέκεινα einer in eigenartiger Weise entwickelten Frömmigkeit liegt. Und auch davon ist in der primitiven Religion nicht oder noch nicht die Rede. Ich gebe darum für den allgemeinen Wesensbegriff der unbestimmteren Fassung „geheimnisvoll" den Vorzug (s. oben).

Endlich vermisse ich auch bei Wobbermins Fassung die Bestimmung des Beziehungsobjektes der Religion als des Letztwirklichen. Erst durch seine Bezeichnung als „geheimnisvolles Letztwirkliches des Daseins" kommt das wirklich zu seinem Recht, was Schleiermacher mit seinem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl meint. Eine bloße Ueberwelt hat von sich aus die dazu erforderliche Daseinsbeziehung nicht.

Wobbermin legt weiter Gewicht darauf, daß er das Beziehungsverhältnis dem Abhängigkeitsgefühl vorausgestellt habe. „Denn das Be-

1) Vgl. Wobbermin a. a. O. S. 138 Anm. das Zitat aus Schleiermacher: Der christliche Glaube usw., 2. Aufl. § 4: „Hierbei ist noch zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesamtheit des Seins und noch weniger irgendein einzelner Teil derselben." Das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit umschließt den gesamten Weltbestand mit.

2) Wobbermin nennt den primitiven Managlauben und den hinayanischen Buddhismus.

ziehungsverhältnis selbst ist der primäre, für das Wesen der Religion entscheidende Tatbestand. Das Abhängigkeitsgefühl ist Auswirkung und Reflex dieses Tatbestandes" (S. 140). Der nachfolgende religionsgeschichtliche Nachweis langt aber nicht aus zum Nachweis dieser ganzen These. Was tatsächlich aufgewiesen wird, ist lediglich, daß das Vorhandensein eines Beziehungsverhältnisses der Religion wesentlich ist. D. h. aber: bloßes Abhängigkeitsgefühl ist nicht Religion. Religion steht und fällt mit dem Vorhandensein eines Beziehungsverhältnisses. Und daß Wobbermin dies Moment in den Vordergrund rückt, ist sicher ein Fortschritt über die Schleiermachersche Wesensbestimmung hinaus. Wobbermin aber behauptet mehr. Er will das Abhängigkeitsgefühl aus dem Beziehungsverhältnis als dessen Auswirkung und Reflex ableiten. Dafür aber bringt er m. E. den religionsgeschichtlichen Nachweis nicht. Und kann ihn auch nicht bringen. Daß der Mensch das religiöse Beziehungsverhältnis herstellt, geschieht ja doch nicht aus irgendeinem menschlichen Belieben heraus — etwa so, daß er sich irgendwohin nach Hilfe in seiner Lebensnot umschaut; sondern grade dieses Beziehungsverhältnis wird aufgesucht, weil, was er Mana nennt oder als Augenblicksgott verehrt, für ihn ein geheimnisvolles Letztwirkliches ist, unter dessen Wirkung er steht, oder eben, von dessen Sein und Wirken er tatsächlich abhängig ist. So ist also das Abhängigkeitsbewußtsein, das mit der Idee des Letztwirklichen gegeben ist, das primäre, das Beziehungsverhältnis das sekundäre.

In Wobbermins Anordnung ist aber doch etwas Richtiges. Insofern nämlich, als das einmal vorhandene religiöse Beziehungsverhältnis wohl nicht das Abhängigkeitsbewußtsein überhaupt als Reflex aus sich heraussetzt, wohl aber in der fortlaufenden Ausübung der ihm eigentümlichen Ausdrucksformen (Gebet, Opfer) dasselbe weiter ausarbeitet. Und daher kommt es, daß im Abhängigkeitsgefühl der Religion die Praxis des religiösen Beziehungsverhältnisses tatsächlich die bedeutsame Rolle spielt, deren richtige Beobachtung Wobbermin zu seiner m. E. um einiges zu weit gehenden These veranlaßt.

Ich würde darum formulieren: Religion ist praktisches Beziehungsverhältnis des Menschen zum geheimnisvollen Letztwirklichen des Daseins, von dem er sich abhängig weiß [1]).

1) Sowohl zu der Erweiterung von „Beziehungsverhältnis" durch praktisch, als auch zu dem letzten Relativsatz bedarf es noch einer Bemerkung. Diese letzte Hinzufügung ist nicht überflüssig. Denn es gibt auch eine Praxis des geheimnisvollen Letztwirklichen — dies Wort nicht als Absolutum genommen —, die nicht unter dem Zeichen eines solchen Abhängigkeits-

Wobbermins Fortbildung der Schleiermacherschen Religionstheorie strebt nach einer volleren Erfassung des religiösen Gefühlslebens. Die Hervorhebung des Abhängigkeitsgefühls bleibt Schleiermachers Verdienst. Es ist „wirklich das religiöse Grundgefühl" (S. 220). Das religiöse Grunderlebnis besitzt aber einen eigentümlichen „Spannungscharakter" („die beiden einander polar entgegengesetzten Erfahrungen des Ueberwältigtwerdens und des Erhobenwerdens"); und das „kommt im Abhängigkeitsgefühl nicht hinreichend zum Ausdruck" (S. 219). Es bedarf einer Erweiterung des Abhängigkeitsgefühls durch das Geborgenheitsgefühl und das Sehnsuchtsgefühl, die beide „auf der Basis des Abhängigkeitsgefühls sich geltend machen" und „neuartige Momente hinzubringen" (S. 221) und das religiöse Grundgefühl „vervollständigen" (S. 230). Dadurch, daß diese beiden Gefühle in wechselseitige Beziehung zueinander treten, ergeben sich (S. 231) als weitere Momente, die „zum Vollbestand des religiösen Bewußtseins" mit dazu gehören, Normbewußtsein oder Verpflichtungsbewußtsein auf der einen Seite, Seligkeitsstreben auf der andern".

Auch bei diesen Erweiterungen der Schleiermacherschen Religionstheorie soll es sich um das allgemeine Wesen der Religion handeln. Jener

bewußtseins steht. Ich meine die auch eine Praxis mit dem geheimnisvollen Letztwirklichen darstellende Zauberei. Wohl gehen religiöse Praxis und Praxis der eigentlichen Magie mannigfaltig ineinander über, weshalb die nur mit dem Sammelnamen Religion arbeitende allgemeine religionswissenschaftliche Tatsachenforschung beides in gleicher Weise zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht. Es besteht zwischen beiden aber ein wesentlicher Unterschied. Und der liegt eben darin, daß die religiöse Praxis — oder sagen wir deutlicher: die eigentlich religiöse — unter dem Zeichen der Unterordnung und Abhängigkeit steht, während die andere dieses Moment gerade vermissen läßt. Es besteht hier also ganz eigentlich ein Wesensunterschied. Ist das eine Religion, dann kann das ihm entgegengesetzte andere Verhalten nicht wohl auch unter denselben Wesensbegriff fallen. Es ist derselbe Wesensunterschied wie zwischen Befolgung geltender Sitte auf Grund irgendwelchen Verbindlichkeitsbewußtseins und einem Sichdanachhalten lediglich aus Nützlichkeitserwägungen ohne alles innerliche Sichunterstellen.

Die Hinzufügung der näheren Bezeichnung „praktisch" bringt zum Ausdruck, daß ein lediglich gefühlsmäßiges Beziehungsverhältnis noch nicht wirkliche Religion ist resp. unter der Einwirkung irgendwelcher besonderer Ursachen depotenzierte Religion. Daß alle Religion einen eigentlichen Kultus haben müsse, ist damit allerdings nicht gesagt. Mystik ist ohne Zweifel Religion. Einen Kultus aber besitzt sie nicht. Darum aber doch eine religiöse Praxis. Ohne das wäre sie nicht Religion.

erstgenannte Dreiklang von Abhängigkeitsgefühl, Geborgenheitsgefühl und Sehnsuchtsgefühl „ist überall in der Religionsgeschichte wiederzufinden" (S. 222). Ich habe nun aber stark den Eindruck, daß wir uns mit all diesen genaueren Bestimmungen des spezifisch religiösen Gemütszustandes in ähnlicher Weise auf dem Wege von einem Allgemeinbegriff des Wesens der Religion zu der Herausarbeitung ihres Sollwesens befinden, wie bei Schleiermacher, wenn er seinem Abhängigkeitsgefühl als Inhaltsbestimmung des sich selbst gleichen Wesens der Religion das Prädikat „schlechthinig" hinzufügt [1]).

---

1) Wobbermin muß selbst zugestehen, daß bei den Primitiven „das Sehnsuchtsgefühl verhältnismäßig zurücktritt". Er meint aber doch, auch hier sei für die religionspsychologische Forschung „nicht zu verkennen", „daß zur Vollständigkeit des religiösen Gemütszustandes das Sehnsuchtsgefühl hinzugehört" (S. 223). Mich haben die von ihm angeführten Beispiele aber nicht überzeugen können. Daß die besonders beliebte Wendung des Vater- und Muttersnamens in den meisten Fällen ein Moment der Sehnsucht umschließe, macht mir den Eindruck eindeutiger Einfühlung. Sofern etwas von Sehnsucht in den primitiven Gebeten anklingt, ist es doch lediglich die Sehnsucht nach der Hilfe der Gottheit, nicht aber die spezifisch religiöse Sehnsucht nach ihr selbst und ihrer Gemeinschaft. Die gehört erst unter den Sollbegriff der Religion.

Aehnlich verhält es sich m. E. mit dem Seligkeitsstreben. Gewiß, zum „Vollbestand des religiösen Bewußtseins" (S. 231) gehört das religiöse Seligkeitsstreben. Aber eben zum Vollbestand. Und damit sind wir wieder beim Sollwesen der Religion. Religiöses Seligkeitsstreben ist nicht dasselbe wie Glückstreben. Daß eine primitive Frömmigkeit — nicht nur bei den sog. Primitiven — von dem religiösen Beziehungsverhältnis in seiner praktischen Ausübung allerlei diesseitige oder jenseitige Wunschbefriedigung erwartet, ist zunächst eine ganz profane Sache. Die spezifisch religiöse Seligkeit in der Hingabe an die Gottheit ist etwas Artanderes.

Für das Verpflichtungsbewußtsein als ein allgemeines Wesenselement der Religion beruft sich Wobbermin darauf, daß es sich beim Opfer immer um Hingabe handle; diese aber „setzt die Anerkennung eines höheren Wertes — und weiter auch die Anerkennung der Verpflichtung ihm gegenüber voraus" (S. 241). Zu Gebets- und Opferpraxis bedarf es aber doch nicht mehr als lediglich der Vorstellung einer faktischen Uebermacht. Auf die damit gegebene Bindung läßt sich der Begriff der Verpflichtung als einer inneren Verbindlichkeit aber nicht so ohne weiteres anwenden. Daß sich in diesem Zusammenhang dann abgeleiteterweise das Verpflichtungsbewußtsein einstellt, ist wieder eine Sache für sich, und steht im Zusammenhang mit einer bestimmten Art inhaltlicher Ausfüllung des Göttlichen.

Meine Meinung ist also die, daß wir zur Feststellung des allgemeinen Wesens der Religion stehen bleiben sollten bei der Formulierung: Religion ist das praktische Beziehungsverhältnis des Menschen zu der geheimnisvollen Letztwirklichkeit des Seins, von der er sich abhängig weiß.

Von hier aus wäre dann weiter das Sollwesen der Religion zu gewinnen, durch inhaltliche Weiterausführung der in dieser Begriffsbestimmung gegebenen charakteristischen Stücke [1]). Das ergibt zunächst: Religion soll sein ein als Selbstzweck erfaßtes praktisches Beziehungsverhältnis zum schlechthin überweltlichen Letztwirklichen des Daseins unter dem Zeichen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, unbedingter Verpflichtung, unbedingten Geborgenheitsgefühls (Vertrauen) und auf dies Letztwirkliche selbst gerichteten spezifisch religiösen Seligkeitsstrebens. Diesen Sollbegriff der Religion gewinnen wir zum Teil aus einer nacherlebenden und zugleich kritischen Vertiefung in die geschichtlichen Tatbestände, die grade auch auf die zum Teil sehr bewußten Selbstkorrekturen achtet, welche sich hier vollzogen haben. Ich denke da z. B. an Dinge wie den bewußten Kampf ihres Sollwesens bewußter gewordener Religion gegen ihre Herabdrückung zum Mittel für menschliche Zwecke, an den Kampf gegen einen falschen Eudämonismus des Seligkeitsstrebens, an das Betonen des unbedingten souveränen Soll in der Religion gegen alles auch hier sich breitmachende Marktenwollen mit Gott, an die Forderung unbedingten Vertrauens.

Zur Festigung des so Gewonnenen dient dann noch die weitere geistesgeschichtliche Ueberschau mit ihrem Aufweis entsprechender Verschiebungen vom naturhaften Ichstreben hinweg zur Hingabe an eine „Sache" [2]).

Als weitere Präzisierung des Sollwesens der Religion bedürfte es

---

Und was endlich die allgemein verbreiteten Reinigungs- und Sühnegebräuche betrifft, die Wobbermin gleichfalls durchweg unter dem Gesichtspunkt einer Verpflichtung treten, die sich aus dem Schuldbewußtsein der göttlichen Macht gegenüber ergebe: die Kasteiung „soll den Menschen würdig machen, seine Opferpflicht zu erfüllen" (S. 252) — paßt dieses „würdig" und damit alles weitere wirklich auch schon auf den primitiven religiösen Gebrauch? Oder muß es nicht vielmehr dort — weniger bedeutsam — lediglich heißen: fähig machen?

1) Dabei würde mancherlei von dem heranzuziehen sein, was wir oben als dem Allgemeinwesen der Religion nicht zugehörig abwiesen.

2) Es ist m. E. das bleibende Verdienst von Eucken — und neben ihm von Gustav Claß (Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes) —, daß sie diese Verhältnisse deutlich herausgearbeitet und die Religion energisch in diese Zusammenhänge hineingestellt haben.

dann noch der Hinzufügung von Letztwaltendem zu Letztwirklichem. Diese Näherbestimmung des Letztwirklichen ergibt sich aber nicht aus einer Notwendigkeit des persönlichen Beziehungsverhältnisses als eines Verhältnisses zu einem Du als Gegenpol des menschlichen Ich [1]). Sie ergibt sich vielmehr aus einer auch hier wieder einzufügenden weiter ausschauenden kulturphilosophischen Erwägung, die das Moment der persönlichen Entscheidung und der damit zusammenhängenden „Wesensbildung" in seiner grundlegenden Bedeutung für dieses ganze Gebiet klar herausarbeitet [2]). Und im Zusammenhang damit wäre „praktisches Beziehungsverhältnis durch „Wechselverkehr" [3]) zu ergänzen. Erst in diesen Zusammenhang hineingestellt gewinnen dann auch die Beziehungen des Vertrauens und der Verpflichtung ihre volle Bedeutung. Damit ergäbe sich abschließend als Sollbegriff der Religion: als Selbstzweck erfaßtes praktisches Beziehungsverhältnis (Wechselverkehr) zum schlechthin überweltlichen Letztwirklichen und Letztwaltenden des Daseins usw. wie oben.

9. Die Wahrheit der Religion. — Nachdem mit Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Religion Klarheit darüber gewonnen ist, was die eigentliche Religion ist (vgl. 1) und in welcher Richtung sie sich ausgestalten soll (Sollwesen oder Geistwesen der Religion), handelt es sich nun um die Frage nach Geltungsrecht und -wert der Religion.

Jeder Versuch, die Frage nach der Wahrheit der Religion ohne vorherige Herauslösung der eigentlichen Religion aus der Masse des auch Religion Genannten und ohne eine klare Besinnung auf ihr Sollwesen zu beantworten, muß zu falschen Ergebnissen führen. Tatsächlich ist nun aber die philosophische Erörterung der Wahrheitsfrage durch eine ganze Reihe von Einwänden gegen die Wahrheit der Religion belastet, die an dem Unterlassen klarer Unterscheidung der wirklichen Religion von allerlei, was auch unter das bloße Sammelwort „Religion" fällt, ihre Ursache haben. Diese Sachlage bringt es mit sich, daß wir uns den Weg zu weiterem durch eine Kritik jener Einwände erst freimachen müssen. Und diese Kritik wird eben zu zeigen haben, wie gegenstandslos diese Einwände sind, da sie nur dieses Andere, nicht aber die wirkliche Religion zum Gegenstande haben.

Sehr gründlich und in weit ausholenden religionsgeschichtlichen Untersuchungen unterzieht sich dieser vorbereitenden Arbeit Wobbermin

1) Vgl. die Kritik Wobbermins an dieser These. Hofmann oben S. 24.

2) Vgl. auch hierfür Eucken und Claß und meine Schrift: Der religiöse Unsterblichkeitsglaube, sein Wesen und seine Wahrheit, religionsvergleichend und kulturphilosophisch untersucht, Göttingen 1912.

3) Vgl. die Definition von O. Hofmann, die hier ganz am Platze ist.

im zweiten Buch seines Wesens der Religion (s. o. S. 226). An drei Musterbeispielen, Deußens Ausführungen in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen" auf der einen, den Aufstellungen von Frazer und Leuba auf der andern Seite zeigt er, wie hier Religion entweder mit Mythologie oder mit Magie grade zusammengeworfen, anstatt daß sie als eine Größe besonderer Art von jenen in der empirisch-geschichtlichen Wirklichkeit sich mannigfaltig mit ihr verknüpfenden Elementen in der erforderlichen Weise deutlich unterschieden wird. Der falsche Ausgangspunkt führt zu einer voreiligen Negation des Wahrheitsanspruches der Religion.

Aber auch, was die Frage nach Geltungsrecht und Geltungswert der Religion selber betrifft, bedarf es vor aller weiteren Untersuchung noch einer Klarstellung. Das im Wesen der Religion liegende Wahrheitsinteresse verlangt, daß dabei „die Wahrheitsfrage in aller Strenge und Unerbittlichkeit gestellt werde" (Wobbermin S. 318) und zwar als „Frage nach der Wirklichkeit einer solchen Ueberwelt", wie sie Gegenstand der religiösen Gewißheit ist (S. 319). Und sicher wird man Wobbermin darin recht geben müssen, daß volle Klarheit über diesen Sachverhalt von jedem zu fordern ist, der sich in Erwägungen der Art einläßt.

Nun gibt es aber eine ganze Reihe positiv gemeinter philosophischer Beantwortungen der Frage nach der Geltung der Religion, die an diesem Sachverhalt vorbeigehen. Ihnen allen ist grade dies gemeinsam, daß sie nach einer anderen Art Geltung der Religion suchen, als sie selber mit ihrer Wahrheitsgewißheit für sich in Anspruch nimmt. Dahin gehören z. B. die Ausführungen Natorps in „Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität", Simmels Religionstheorie und Vaihingers Religionsphilosophie des Als-Ob. Vom Standpunkt der religiösen Gewißheit aus bezeichnet Wobbermin diese Religionstheorien als „illusionistisch". Auch sie stehen einer richtigen Erörterung der Wahrheitsfrage im Wege.

Diese Kritik solcher „illusionistischen" Theorien steht aber bei Wobbermin nicht lediglich unter dem Gesichtspunkt einer vorbereitenden Auseinandersetzung mit irreleitenden Methoden bei der Behandlung der Geltungsfrage. Für den Zweck würde es genügen, darauf hinzuweisen, wie hier überall die Frage nach der Geltung der Religion von vorneherein in einer Weise behandelt werde, die dem spezifischen Geltungsanspruch der Religion nicht genügend Rechnung trage, vielmehr ihn von vorneherein beiseite schiebe. Eine methodisch genügende Auseinandersetzung über den Geltungswert der Religion aber müsse von einer klaren Herausarbeitung des spezifisch-religiösen Wahrheitsanspruchs ihren Ausgang nehmen. So erst stehe

man klar vor dem durch die Wirklichkeit der Religion gestellten Problem. Und eine ernsthafte Auseinandersetzung mit diesem Wahrheitsanspruch der Religion könne nicht wohl an den „in der Religion selbst liegenden Geltungsgründen" (S. 317) für ihren spezifischen Wahrheitsanspruch einfach vorbeigehen, müsse sie vielmehr zu allererst einmal aufzudecken und klarzustellen versuchen; ohne das ergebe sich keine methodisch wirklich befriedigende Erörterung des nun einmal tatsächlich als eigenartig begründeten, ganz eigentliche Wahrheitsforderung auftretenden Geltungsanspruchs der Religion. Damit würden wir uns im Rahmen einer vorbereitenden methodologischen Kritik halten.

Bei Wobbermin dagegen will es doch so scheinen, als seien jene Theorien durch seine Auseinandersetzung mit ihnen auch schon in ihrem Inhalt direkt widerlegt. Das Ganze will eine endgültige Abrechnung mit dem „Illusionismus" in jeder Form darstellen. Darum behandelt er in diesem Zusammenhang neben den methodisch ungenügenden Theorien einer „illusionistischen" Geltung der Religion — und zwar grade ausführlicher — die gleichfalls „illusionistischen" Leugnungen solcher Geltung. Und neben dem negativen soll gleich auch ein positives Resultat herausspringen: „Wenn alle Versuche, den Wahrheits- und Transzendenzanspruch der religiösen Ueberzeugung als Illusion zu erweisen, scheitern, dann darf in diesem Tatbestand der indirekte Beweis für die Vernunftgemäßheit dieser Ueberzeugung gesehen werden" (S. 454).

Ich habe den Eindruck, daß diese Auseinandersetzungen nicht so weit reichen. Der immer wiederholte Nachweis, daß jene Theorien sich die Sache, über welche sie urteilen, nicht genau genug angesehen haben [1]), beweist für sich allein nun einmal nicht mehr als lediglich ein *methodisches* Versagen, aus dem sich so weitgehende positive Folgerungen zugunsten der Religion nicht ergeben. Diese ergeben sich nur, wenn das nicht unmittelbare Zusammenstimmen der deutenden philosophischen Theorie mit dem Geltungsanspruch der religiösen Gewißheit ohne weiteres ein Scheitern der ersteren bedeutet. Und von diesem Gedanken sind die Darlegungen Wobbermins in der Tat nicht ganz frei. So weitgehende Folgen hat diese Nichtübereinstimmung aber doch nur dann, wenn die unreflektierte Religion mit ihrem eigentümlichen Wahrheitsbewußtsein

1) Der Feuerbachsche Illusionismus verwechselt Religion mit Mythologie und Magie. Die psychoanalytische Theorie vom „Oedipus-Komplex" läßt die religiöse Erfahrung in ihrer Besonderheit „überhaupt nicht zu Worte kommen" (S. 417). Die sozialistische Form des Illusionismus bei Otto Gruppe mißkennt das religiöse Abhängigkeitsgefühl (S. 421).

aller abweichenden Deutung gegenüber ohne weiteres im Rechte ist. Solange wir in einer philosophischen Prüfung des religiösen Wahrheitsanspruches noch mitten darin stehen, kann davon aber nicht die Rede sein. Mögen auch die grade zur Erörterung stehenden Theorien methodisch unzureichend sein, so ist damit doch noch nicht gesagt, daß ein Verfahren, das die hier gerügten Fehler vermeidet, darum unfehlbar bei einer völligen Deckung seiner Resultate mit dem Wahrheitsanspruch der unreflektierten Religion anlangen müsse. Es muß vielmehr immer mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sich die Dinge der philosophischen Durchdenkung anders darstellen als der unreflektierten Gewißheit. Nicht die einfache Tatsächlichkeit der spezifisch-religiösen Wahrheitsgewißheit, vielmehr erst ihre methodisch einwandfreie philosophische Durchdenkung kann hier eine wirkliche positive Entscheidung bringen. —

Gegenstand einer monographischen Behandlung sind die bei Vaihinger und dem Pragmatismus vorliegenden Theorien einer mehr oder weniger ausgesprochen illusionistischen Religionsgeltung in H. Scholz, Religionsphilosophie des Als-Ob [1]). Auch bei ihm scheint es zuweilen, daß die Feststellung des „religiösen Ungenügens" einer philosophischen Religionstheorie — die gewiß die Bedeutung hat, einen vor die Frage zu stellen, ob hier wirklich alles stimmt, im besonderen, ob die Abweichung der Theorie vom unmittelbaren Leben auch genügend begründet ist — auch schon als eine unmittelbare wissenschaftliche Widerlegung jener Theorie gelten solle. Der Eindruck entsteht um so leichter, da Scholz Erwägungen der Art gerade am Schluß bringt, wo man das entscheidende Schwergewicht der Auseinandersetzung erwartet. Tatsächlich liegt das Gewicht m. E. in der diesen Ausführungen vorhergehenden Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen jener Theorien. Es handelt sich bei Vaihinger wie beim Pragmatismus um eine erkenntnistheoretische Einstellung, die mit der Möglichkeit anderer als empirisch vermittelter und empirisch sich beglaubigender Erkenntnisse von vorneherein nicht ernstlich rechnet und sich

---

1) Heinrich Scholz, Die Religionsphilosophie des Als-Ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus. Leipzig, Meiner 1921. Vortrefflich sowohl mit ihrer klaren und eindringenden Darstellung der verschiedenen Typen, ihrer Abgrenzung gegeneinander, besonders auch der deutlichen Auseinanderrückung Kants und Vaihingers, und der verschiedenen Einschätzung der gegeneinander sich deutlich abhebenden Theorien. In diesen Zusammenhang gehört auch das unter anderm Gesichtspunkt schon berücksichtigte Buch von Knevels über Simmels Religionstheorie (s. oben S. 226).

darum mit den ganz anders gearteten Erkenntnisansprüchen des menschlichen Ueberzeugungslebens nicht ernstlich genug befaßt.

Der philosophischen Erörterung der religiösen Wahrheitsfrage stellt sich aber noch ein Hindernis von wesentlich prinzipiellerer Art in den Weg.

Wobbermin bezeichnet gelegentlich die „in der religiösen Erfahrung selbst liegenden Geltungsgründe der religiösen Ueberzeugung" als „die entscheidende Instanz" für die Behandlung der Frage nach der Wahrheit der Religion (S. 323). Dabei aber ist seine Meinung nicht die, daß mit einer einfachen Aufweisung dieser Geltungsgründe die Sache schon erledigt sei. Vielmehr muß auch die religiöse Weltauffassung, „wenn sie überhaupt für wissenschaftlich geschulte Menschen als berechtigt gelten soll, vor dem Forum der Wissenschaft zu vertreten sein" (S. 391). „Denn der Begriff der Wahrheit verlangt Einheitlichkeit." Aehnlich meint Scholz, der wie Wobbermin allen Nachdruck darauf legt, daß bei der Frage nach der Wahrheit der Religion die in ihr selbst liegenden Geltungsvoraussetzungen von grundlegender Bedeutung sind: „Es versteht sich von selbst, daß die Selbstbeurteilung der Religion der strengsten" — doch wohl wissenschaftlichen — „Nachprüfung bedarf" (S. 157).

Dann aber würde mit der Nachprüfung der in der religiösen Erfahrung selbst liegenden und für sie als solche unmittelbar gültigen „Geltungsgründe der religiösen Ueberzeugung" und somit des Anspruchs der Religion, im strengen Sinn Wahrheitserkenntnis zu vermitteln, erst die eigentliche Aufgabe der philosophischen Erörterung der Wahrheitsfrage beginnen. Und beide, Wobbermin wie Scholz, verstehen diese Nachprüfung und Rechtfertigung als eine solche vor dem Forum der Vernunft.

Ihr Hinweis auf die in der religiösen Wahrheitsgewißheit selbst liegende Gewißheitsbegründung ist also lediglich dahin zu verstehen, daß diese dabei voll zu ihrem Rechte kommen, nicht also durch eine anders geartete, d. h. eine rationale ersetzt, sondern soweit das irgend möglich ist, in ihrer eigenen Art als vernunftgemäß erwiesen werden. Wobbermin lehnt darum auch den Weg der überlieferten rationalen Gottesbeweise ab, eben weil hierbei die Eigenart der religiösen Gewißheitsbegründung nicht beachtet ist. Wobbermins Betonung der in der Religion selbst liegenden Geltungsgründe kann nun aber auch, über die von Wobbermin innegehaltene Linie hinausgehend, dahin verstanden werden, daß es, und zwar aus in der Religion liegenden Gründen, bei der Besinnung der religiösen Gewißheit auf ihre eigenen Gewißheitsgrundlagen sein Bewenden haben müsse. Und eben diese Auffassung ist es, die sich mit prinzipieller Schärfe aller philosophischen Gewißheitsbegründung in den Weg stellt.

In Mundles „Die religiösen Erlebnisse“ (s. oben S. 226) tritt uns neuerdings wieder diese Anschauung entgegen. Seine Ausführungen interessieren uns nicht etwa wegen einer ihnen eignenden Neuartigkeit; es geht hier vielmehr um den uralten Gegensatz unmittelbarer Gewißheit und im besondern der religiösen gegen die Ansprüche der ratio. Berechtigt ist der Protest gegen den Versuch einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens, wenn der rationale Beweis der in sich selbst als nicht genügend erachteten religiösen Gewißheit substituiert werden soll. Davon aber ist in unserm ganzen Zusammenhang nicht die Rede. Tatsächlich trifft Mundles Polemik lediglich ein Verfahren, das für die Religionswissenschaft als erledigt zu gelten hat. Auch ist es keineswegs ein Symptom religiöser Unsicherheit, wenn man in solche Erwägungen eintritt. Sondern darum handelt es sich, daß die religiöse Gewißheit danach strebt, sich ihres Rechtes in vollem Umfang bewußt zu werden. Das aber ist erst dann der Fall, wenn sie sich nicht nur über ihre eigenen Gewißheitsgrundlagen volle Klarheit verschafft hat, sondern auch wirklich alles erwogen hat, was das Vertrauen auf diese Gewißheitsgrundlagen als berechtigt erscheinen läßt. Und dieser weitere Schritt läßt sich einfach darum nicht umgehen, weil der homo religiosus zugleich ens rationale ist. Das beweist grade auch Mundle selber. Er stellt ja doch selbst die Frage: Wie ist vom wissenschaftlichen Standpunkt aus über den Wahrheitsanspruch der Religion zu urteilen?

Freilich, die Antwort, welche M. gibt, fällt sehr mager aus. Es läuft darauf hinaus, daß die ratio, ohne etwas wirklich Positives für die religiöse Gewißheit anzuführen, sie lediglich freigeben muß. Und das ist auch das einzige, was sich diese bei ihrer Selbstgenugsamkeit von ihr gefallen lassen kann. In dieser Form einer einfachen Zurückverweisung auf den religiösen Glauben und auf die in ihm selbst gelegenen Gewißheitsgrundlagen beantwortet sich also hier die Wahrheitsfrage. Hinter dieser Ablehnung von allem, was nach einer positiven Rechtfertigung der religiösen Gewißheit vor dem Forum der Vernunft aussehen könnte, steht letztlich der von Mundle anerkannte Protest der Religion gegen den Anspruch der Wissenschaft, über sie und ihre Gewißheit „zu Gericht zu sitzen“ (S. 46). Charakteristisch ist hier schon die reichlich affektive Wendung „zu Gericht sitzen“. Es handelt sich doch gar nicht darum, daß eine unsichere Sache vor dem Forum der Wissenschaft ganz eigentlich erst noch ausgemacht werden müßte. Sondern darum handelt es sich, ob der homo religiosus auch als ens rationale nicht nur mit seiner religiösen Gewißheit ein gutes Gewissen haben kann, sondern noch darüber hinaus einen positiven Zusammenschluß seiner religiösen Gewißheit mit seiner vernünftigen Gesamtweltorientierung zu

finden vermag. Aber auch das erscheint wohl dem ganz in seiner religiösen Gewißheit lebenden Frommen schon zu viel der Konzession an die natürliche Vernunft. Letztlich handelt es sich hierbei ja doch um das Absolutheitsbewußtsein des religiösen Glaubens, auf welches denn auch Mundle in diesem Zusammenhang hinweist (S. 47). Die Frage ist nur eben die, ob dieses Absolutheitsbewußtsein wirklich zu Recht besteht. Bedenken erweckt doch mindestens der direkte Widerspruch religiöser Gewißheiten untereinander, die alle in gleicher Weise eine solche übervernünftig-göttliche Vergewisserung für sich in Anspruch nehmen. So ist es also die nicht wegzuleugnende „Knechtsgestalt" auch aller menschlichen religiösen Gewißheit, durch welche sie sich in allen ihren empirischen Erscheinungsformen und damit auch in ihrem ganzen Bestande nicht nur der Möglichkeit, sondern sogar der Notwendigkeit rationaler Bearbeitung sowohl als Prüfung unterstellt sieht. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, dem zu entgehen. Entweder man bleibt einfach bei dem naiven Glauben, oder man muß sich den auftauchenden Fragen gegenüber auf den Weg der „inneren Erleuchtung" versteifen, eine eigentümliche Verhärtung der naiven Glaubenszuversicht, die gegenüber dieser gewiß keinen Fortschritt, sondern ein stärkeres Spürbarwerden menschlicher Schranken bedeutet. —

Also nicht in der Form eines direkten Vernunftbeweises für den Wahrheitsinhalt der religiösen Gewißheit will Wobbermin die Rechtfertigung der religiösen Wahrheitsgewißheit geben. Er will sich begnügen mit dem Aufweis der Vernunftgemäßheit der religiösen Position. Daß dazu der bekannte Hinweis darauf, wie in aller Weltanschauung Glaube wirksam ist, nicht ausreicht, ist gewiß auch Wobbermins Meinung. Seine Bedeutung beschränkt sich darauf, ein dogmatisch-rationalistisches Denken mit seiner voreiligen Ablehnung des religiösen Glaubens einfach darum, weil er Glaube ist, zu weiterer Nachprüfung bereitwillig zu machen.

Anders ist es mit der folgenden Erwägung. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt im Ich-Erleben, als „der Voraussetzung für alle die Außenwelt betreffende Wirklichkeitsgeltung" und der Grundlage der „denkbar sichersten Realitätsgewißheit, die für den Menschen überhaupt möglich ist" (S. 455). Im religiösen Glaubensakt handelt es sich um ein Beziehungsverhältnis, dessen einen Pol diese Urrealität aller Wirklichkeitsgewißheit und Wirklichkeitsgeltung bildet. Daß dieser andere Pol nicht in einer Illusion . . ., sondern . . . in der letzten und höchsten Wirklichkeit liegen muß, läßt sich nun aber als „eine sich vernunftgemäß geradezu aufdrängende Annahme" erweisen (S. 456). Denn jene Urrealität „kann nicht ihrerseits schon als letzte und höchste Wirklichkeit gelten (S. 456). Damit stünden wir vor der

„vollendeten Unvernunft" des Solipsismus. Also entweder der religiöse Glaube hat recht, und damit gewinnt die Urrealität menschlicher Wirklichkeitsgewißheit und damit diese selbst den Halt, dessen sie bedarf, eben in dem von der religiösen Erfahrung als deren Gegenpol angebotenen Letztwirklichen; oder es handelt sich bei diesem Gegenpol anstatt um das von der Religion behauptete Letztwirkliche um eine Illusion, und dann stehen wir, da die Urrealität der menschlichen Wirklichkeitsgewißheit und damit diese selbst nun den letzten nötigen Halt nicht findet, vor dem radikalen Illusionismus. Bei dieser Sachlage muß die durch die religiöse Wahrheitsgewißheit gegebene Entscheidung der Alternative zwischen Wirklichkeit oder illusionärem Charakter des Gegenpoles des religiösen Beziehungsverhältnisses „als vernunftgemäß" gelten (S. 456).

Lassen wir einmal den Ansatz dieser Argumentation im Ich-Erleben und seinem Urrealitätscharakter gelten und erkennen auch die These als berechtigt an, daß diese Urrealität doch nicht unmittelbar selbst als letzte und höchste Wirklichkeit gelten könne, daß vielmehr noch über sie hinaus nach etwas gesucht werden müsse, das ihr den erforderlichen letzten Halt gibt, dann haben wir gewiß eine Situation, in welcher die religiöse Gewißheit von einem wirklichen Beziehungsverhältnis dieser Urrealität des Ich zu einer absolut letzten Wirklichkeit eine Lösung bedeuten würde, und das natürlich nur unter der Voraussetzung, daß die religiöse Grundthese ebenso wahr ist, wie die religiöse Gewißheit sie für wahr nimmt. Und insofern mag auch gesagt werden, daß die Entscheidung der Alternative Letztwirklichkeit oder Illusion durch den religiösen Glauben „vernunftmäßig" sei. Mit ihr fänden wir dem Illusionismus gegenüber den letzten Halt, nach dem eben die Vernunft sucht. Die beiden Linien finden sich in positiver Ergänzung der einen durch die andere zusammen. Bei Wobbermins Argumentation hat man aber den Eindruck, als wolle er noch einiges mehr erreichen. Oder täusche ich mich darin, wenn es mir so vorkommt, als tendiere seine Argumentation auf das strenge Entweder-Oder zwischen völligem Illusionismus und der Anerkennung *grade des religiösen* Wahrheitsanspruchs, als ob *nur* die Anerkennung des letzteren die Urrealität der menschlichen Wirklichkeitsgewißheit in einer Weise verankert, die dem Illusionismus wehrt? So aber scheinen mir die Dinge in Wirklichkeit nicht zu liegen. Gewiß sehen wir uns genötigt, vom Ich-Erleben her Ausschau zu halten nach einem noch weiter zurückliegenden Letztwirklichen, da dieses selber dies im strengen Wortsinn Letztwirkliche nicht schon sein kann. Es könnte aber dieses Letztwirkliche sehr wohl eine ganz andere Größe sein als das von der Religion behauptete Letztwirkliche.

Die gleiche Verwendung des Ausdruckes „Letztwirklichkeit" darf uns da nicht irreführen. Das Letztwirkliche des religiösen Glaubens ist eben doch nicht nur leere Letztwirklichkeit überhaupt, die als solche natürlich auch zum Ich-Erleben irgendwelche Beziehung hat, sondern es handelt sich da um ein ganz bestimmt geartetes Letztwirkliches und eine besondere Art von Beziehungsverhältnis zu ihm. Mit dem bloßen Gedanken irgendeines über das Ich hinausliegenden und seine Realität tragenden Letztwirklichen stehen wir so wenig schon unmittelbar beim Gegenpol des religiösen Beziehungsverhältnisses, wie mit der Gedankenbildung irgend einer prima causa. Es ist also nicht so, daß diese Linie erkenntnistheoretischer Erörterung unmittelbar selber auf die religiöse Position stößt. Sondern mehr nur so, daß allerletzte sehr abstrakte Gedanken, die hier etwa gedacht werden müssen, von der religiösen Gewißheit aus ihre Abrundung und Ausfüllung erfunden würden. Auch damit aber wäre mehr erreicht, als Mundle der rationalen Erwägung zugestehen will. Und das ohne alles Sichvergreifen an der Eigenständigkeit der religiösen Gewißheit.

Wie Wobbermin hier vom Rationalen aus m. E. die Verbindungslinie zu unmittelbar zur religiösen Wahrheitsgewißheit selber hinüberzieht, so auch dort, wo er im Interesse weiterer Bestätigung der Vernunftgemäßheit der religiösen Ueberzeugung von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis aus den Weg zu ihr hinüber sucht. Das Weltbild der naturwissenschaftlichen Forschung, weil es, sich grundsätzlich im Relativen haltend, eben damit auf ein Absolutes hinweise und die Grenzenlosigkeit und damit die Unabschließbarkeit unserer raumzeitlichen Welt herausstelle, erschließe „uns einen Durchblick und Ausblick auf die religiöse Position" (S. 465). Es handelt sich aber doch auch hier wieder nur um letzte, sehr leise und unbestimmte Linien, die nicht unmittelbar selbst auf diese religiöse Position treffen; wohl aber ist von dieser aus ein sie weiterführendes Zusammenfinden mit diesen letzten Andeutungen möglich. Und dasselbe gilt von den neuesten Versuchen einer teleologischen Naturauffassung (S. 476).

Ich würde also all diese Verbindungslinien um einiges leiser ziehen, als das W. zu tun scheint. Das Hauptgewicht würde ich dagegen um einiges energischer, als das bei W. der Fall ist, in die kultusphilosophischen Erwägungen legen. Und hier würde ich die Verbindungslinie stärker und deutlicher ziehen. Und dabei würde ich nicht ausgehen von der Demut, die mit dem Bewußtsein der im endlichen Dasein prinzipiellen Nichterreichbarkeit der Ideale gegeben ist, sondern von dem in einer Welt der bloßen Tatsächlichkeit und der Relativismen so fremdartigen, unbedingt verbindlichen Sollen in allem Geistigen, demgegenüber die auch hier unternommenen

„illusionistischen" Deutungsversuche versagen. Mitten im Zusammenhang dieses Sollens aber steht — ebenfalls als eine sollhafte Geistesgröße und Form überzeugungshafter Gewißheit — die Religion mit ihrem eigenartigen transzendenten Wahrheitsanspruch. Sicher liegt in der Religion ein kulturkritisches Moment. Wenn wir aber unter Kultur die gegebene Kultur verstehen, dann ist alles recht verstandene geistige Sollen nicht minder kulturkritisch. Und wovor die religiöse Orientierung warnt, das ist ja doch eben dieses zufriedene Sichverlieren an die gegebene Kultur. Für die philosophische Erörterung der religiösen Wahrheitsfrage ist mir jedenfalls die geistige Welt des Sollens von grundlegender Bedeutung. Denn hier ist die bloße Tatsächlichkeit wirklich durchbrochen. Und darum ist grade auch das von Wichtigkeit, daß wir die religiöse Gewißheit hierzu nicht in einen ausschließenden Gegensatz stellen müssen, sie vielmehr eben in diesen weiteren Zusammenhang hineinzustellen guten Grund haben. Und auf diesem Boden bedeutet dann die Religion das unmittelbare Beziehungsverhältnis zu der Letztinstanz all dieses verbindlichen Sollens. Selbst ein Glied dieses Zusammenhangs, gibt sie ihm zugleich seine letztbefriedigende Deutung (damit zugleich seine metaphysische Verankerung und seinen letzten sowohl praktischen als theoretischen Halt).

Die „Vernunftmäßigkeit" der religiösen Wahrheitsgewißheit wäre also in entscheidender und grundlegender Weise dadurch aufzuzeigen, daß der religiösen Gewißheit ihre zentrale Stellung im Gesamtzusammenhang nicht der empirischen Kultur, sondern des geistigen Sollzusammenhangs nachgewiesen wird, wobei gewiß noch viel zu sagen wäre [1]).

Weit über diese Linie hinaus geht das, was Bruhn sich vornimmt [2]).

Auch nach Bruhns Meinung genügt nicht die einfache Konstatierung der religiösen Erfahrung in ihrer Eigenart. Vielmehr „alle Erfahrung,

1) In schroffem Gegensatz hierzu befinden sich die Gedankengänge Otto Hofmanns („Der Begriff der religiösen Erfahrung" s. oben S. 226). Hier wird durch den der Religion wesentlichen Offenbarungscharakter ihres „Grundaktes" die Religion grade aus dem Geistesleben herausgehoben. „Das religiöse Verhältnis ist vom inweltlichen Geistesleben grundverschieden" (S. 87). Allerdings fügt H. zu „Besonderung vom Geistesleben in seiner Gesamtheit" hinzu: „soweit es sich in unserer Welt voll entwickeln und gänzlich ausleben kann", und bezeichnet jenes Geistesleben, von dem die Religion grundverschieden ist, als das innerweltliche. Wie aber, wenn dieses Geistesleben als lediglich innerweltliches eben noch nicht voll verstanden wäre? Und wenn es selber bei rechter Erfassung unter den Begriff der Offenbarung treten müßte?

2) Wilhelm Bruhn, Der Vernunftcharakter der Religion. Leipzig 1921.

für sich genommen, ist rein nur als Tatsache gegeben" und „bietet in sich selbst noch keinen Geltungsnachweis". Darum „darf auch die religiöse Erfahrung nimmermehr ihren alleinigen und letzten Halt in der subjektiven Gemütszuständlichkeit finden wollen" (S. 13). Sondern es kommt alles darauf an, daß „dem behaupteten Zeugnis des Erlebens (vom Gott-Haben) die zwingende Bestätigung des logisch unbestreitbaren Letztwirklichkeitscharakters hinzugefügt wird" (S. 13), und zwar so, „daß es alle logisch Denkenden zur Anerkennung zwingt" (S. 53).

Hier haben wir in voller Schärfe die Position, gegen welche Mundle im Interesse der religiösen Gewißheit protestiert, die Forderung eines logisch zwingenden Beweises und im Zusammenhang damit den Gedanken, daß erst dadurch der religiösen Gewißheit ihr letzter Halt gegeben werde. Wohl soll jener rationale Beweis nicht der religiösen Gewißheit selbst substituiert werden; das erscheint auch Bruhn als ein falscher Intellektualismus. Es wird aber doch der religiösen Gewißheit zugemutet, nicht etwa nur, daß sie sich als in einem ens rationale vorhandene Gewißheit rationale Erwägungen ihres Gestaltungsanspruchs gefallen lassen müsse, sondern das Zugeständnis, daß erst der zwingende rationale Beweis der Sache den letzten Halt gebe, den sie ohne das also eben nicht besitze. Also doch wieder eine Art Primat grade der theoretischen Vernunft, anstatt lediglich Anerkennung dessen, daß sie neben der ganz anders gearteten Ueberzeugungsgewißheit auch in deren Angelegenheiten zu ihrem Recht kommen müsse. Erst wenn der Logos den zwingenden Nachweis erbracht hat, ist auf die anders geartete Gewißheit ein wirklicher Verlaß. Ich kann nicht umhin, diese Grundorientierung trotz aller Vorbehalte als intellektualistisch zu bezeichnen. Und ich verstehe sie als eine gleichfalls über das Ziel hinausschießende Reaktion gegen die zur Zeit so stark ausschlagende Pendelbewegung des Antiintellektualismus.

Tatsächlich nötigt denn auch der von Bruhn mit viel Scharfsinn und immer neuen Abwandlungen seiner erkenntnistheoretischen Grundgedanken gegebene Beweis keineswegs „alle logisch Denkenden" zur Zustimmung.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Adolph, Hch., Die Weltanschauung Fechners. 1923. 172 S. Strecker & Schröder, Stuttgart.

Althaus, P. und Heim, K., Der Weg zum Herzen Gottes. 1923. 31 S. Furcheverlag, Berlin.

Ball, Byzantinisches Christentum. 1923. 291 S. Duncker & Humblot, München. 8.—.

Blumhardt, Chr., Von der Nachfolge Jesu Christi. 1923. 77 S. Furcheverlag, Berlin.

Buddensieg, Die Kultur des deutschen Proletariats im Zeitalter des Frühkapitalismus. 1923. 178 S. A. Saal, Lauenburg. 2,8.

Frank, Vademekum für angehende Theologen, [3] v. R. Grützmacher. 1923. 254 S. Deichert, Leipzig.

Gerlach, Deutscher Führer durch den hebr. Psalter. 1. Heft. 1923. 16 S. Reichsbote, Berlin. —.20.

Goodenough, The Theology of Justin Martyr. 1923. 320 S. Frommannsche Buchhandlung, Jena. 6.—.

Haitjema, Th. L., Hoog-kerkelijk Protestantisme. 168 S. Veenmann & Zonen, Wageningen.

Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. 1923. 84 S. Perthes, Gotha.

Herrmann, Gesammelte Aufsätze. 1923. 489 S. Mohr (Siebeck), Tübingen. Geh. 12.—, geb. 15.—.

Hoffmann, K., Die Antike in der Geschichte des Christentums. 1923. 32 S. P. Haupt, Bern.

Hofmann, Die Lebendigkeit der Religion (Religionspsych. I. Bd.). 1923. 217 S. C. Winter, Heidelberg. Geh. 5.—, geb. 7.—.

Mellor, Jesus, 6 Reden über modernes Christentum. 1923. 61 S. Töpelmann, Gießen. 1.—.

Niebergall, Prakt. Auslegung des Neuen Testaments. Mohr (Siebeck), Tübingen. 662 S. Geh. 12.—, geb. 15.—.

Pfeilschifter, Die kirchl. Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit. 1923. Pfeiffer & Co., München.

Ritter, Al Ghasali, Elixir der Glückseligkeit. 1923. 177 S. Diederichs, Jena. Geh. 3.50, geb. 5.50.

Schlund, Katholizismus und Vaterland. 1923. 38 S. Pfeiffer & Co., München.

Schmitz, O., Die Vorbildlichkeit der urchr. Gemeinden. 1923. 61 S. Furcheverlag, Berlin.

Schomerus, Hymnen des Manikka-Vâšâca. 1923. 213 S. Diederichs, Jena. Geh. 4.50, geb. 7.—.

Scrittori Cristiani Antiohi (Testo, Traduzione, Note, Introduzione), Nr. 1—6: 1. Lettera a Diogneto, 2. Passione delle Ss. Perpetua Fel., 3. Dialogo delle Leggi Dei Paesi. 4. Frammenti Gnostici, 5. Pastore di Herma, 6. S. Ireneo, Esposizione del la Predic. Apost. Roma, Libreria di Cultura 1921—23.

Seeberg, Zum Verständnis der gegenw. Krisis in der europ. Geisteskultur. 1923. 136 S. Deichert, Leipzig. 3.40.

Sohm, Kirchenrecht, II. B. (Kath.) 1923. 394 S. Duncker & Humblot, München.

Stange, Moderne Probleme des christlichen Glaubens. 1923. 255 S. Deichert, Erlangen.

Steinbeck, Die Gottespredigt für unsere Zeit. 1923. 30 S. Deichert, Erlangen. —.80.

Weiße, Joh., Jesus. Der bibl. Weg zu ihm. 1923. 126 S. Furcheverlag, Berlin.

Zeitfragen, Politische. 5. Jhrg. Heft 1/2. 1923. 28 S. Pfeiffer & Co., München.

Ethik des Zorns und Ethik der Gnade.

Von

Privatdozent Lic. theol. Georg Wünsch in Marburg.

Der Kreis um Barth und Gogarten hat es sich unter deren Führung zur Aufgabe gemacht, die selbstgewisse Sicherheit des religiösen Menschen zu untergraben, die tatsächlich ebensosehr mit der religiösen Einstellung verbunden als der Religion in ihrem wahren Sinne gefährlich ist. Voraussetzung für die Annahme des Menschen, der, als natürlicher, Sünder und nichts als Sünder ist — für seine Annahme durch Gott — anders gibt es keinen Weg zum Heil — ist die Anerkennung gerade dieser seiner eigenen radikalen Sündhaftigkeit. Und mit dem Menschen ist die Welt als Ganzes mit in seine Verlorenheit hineingezogen, und ihre ganze Herrlichkeit trägt das Zeichen des Todes und der radikalen Verdorbenheit im Angesicht. Es gibt kein menschliches Handeln in der Welt, das irgendeinen Wert hätte, weder an sich noch in Beziehung auf das Ewige. Erst die Sündenvergebung ändert die Situation. Die Möglichkeit Gottes hat zur Folge die Negation der Welt und des Menschen, und erst aus der Negation ringt sich zagend los die Möglichkeit einer Position, die aber nur sehr vorsichtig, voller Mißtrauen und Furcht eben wieder vor falscher Sicherheit, bejaht wird. Denn da die Möglichkeit einer Position von Gott ausgeht, wir aber Gott nie in seinen verborgenen Ratschlüssen erkennen, gibt es keine Heilsgewißheit, sondern Furcht, Schwanken, Hin und Her in der Verzweiflung; denn niemand kann sicher darüber sein, ob er in der Verdammnis oder in der Gnade steht.

Es ist gewiß ein Verdienst dieses Kreises, durch strenge Durchführung der im Religiösen liegenden Gedankenelemente bis zur

letzten Konsequenz, vor allem durch Herausstellung dessen, was „Gott", und dessen, was „Mensch" ist, die behäbige kirchliche Sicherheit erschüttert zu haben — oder vorsichtiger ausgedrückt: zu erschüttern versucht zu haben; denn es ist fraglich, inwieweit die Erschütterung selbst gelang, fraglich, ob die nur Wenigen verständliche Form der Darbietung wirklich zu erschüttern geeignet, fraglich auch, inwieweit die Erschütterung im eigenen Kreis Wirklichkeit oder nur dialektisch erarbeitetes Gedankending ist. Dieser Zweck der Erschütterung aber ist ein negativer und nur vorbereitender; und es liegt in der Konsequenz dieser Absicht, daß die schließlichen Resultate dieser Theologie ebenfalls negativ sind, ja mit einer nur winzigen Schwankung in Gefahr stehen, in den (vom Menschen aus gesehen) religiösen Nihilismus hinüberzuwechseln. Und so ergibt sich eine Stellung des Menschen „zwischen Tür und Angel", sein Gang auf dem schmalen Grat zwischen zwei Abgründen, der absoluten Verlorenheit der Welt und dem unentrinnbaren Zorn Gottes. Da gibt es nur ewig neue, ängstliche Vorsicht, daß man ja nicht strauchle; denn um ein Haar abgewichen — und man stürzt in den Abgrund der Unwahrhaftigkeit und Selbsttäuschung.

1. Da nun die Art der metaphysischen Einstellung — bewußt oder unbewußt — immer Voraussetzung für eine bestimmte Art von Ethik ist, so erhebt sich auf Grund dieses Tatbestandes die Frage: Was sollen wir tun? Es erhebt sich angesichts dieser metaphysischen Sachlage das Problem der Ethik. Nach den bisherigen Veröffentlichungen von Barth und Gogarten lautete die Antwort: Es sei nichts, aber auch gar nichts weiter zu tun, als sich wahrhaftig seiner Stellung innerhalb der Welt und gegenüber Gott bewußt zu werden; sie zu kennen und tatsächlich zu bejahen. Das war wenig gesagt, denn damit war nur eine Einstellung auf das Handeln gegeben, nicht positive Inhalte, Zwecke und Ziele des Handelns selbst. Man war auf die Zukunft vertröstet und hoffte auf nähere Aufschlüsse in den Fragen der Ethik — zumal deshalb besonders lebhaft, weil man sich nicht recht vorstellen konnte, wie auf Grund dieser Metaphysik eine Ethik überhaupt zustandekommen sollte. Nun ist das zweite Heft „Zwischen den Zeiten" ausschließlich ethischen

Fragen gewidmet. Gogarten schrieb: „Ethik des Gewissens und Ethik der Gnade", Barth „Das Problem der Ethik in der Gegenwart", Thurneysen „Sozialismus und Christentum" (auf diesen letzten Aufsatz kann hier nicht weiter eingegangen werden).

Gogartens Ausführungen dienen in Auseinandersetzung mit E. Hirsch dem Problem des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit. Er lehnt jede Ableitung des Religiösen, d. h. der Beziehung zum Ewigen, Unbedingten, aus dem Sittlichen ab, ebenso die Ansicht, als ob vom Sittlichen irgendwie ein Weg zu Gott führe; denn alle menschliche Tätigkeit, auch wenn sie geleitet wird vom Gewissen, sei, an der göttlichen Gerechtigkeit gemessen, Sünde. Nicht das sittliche Handeln bestimmt den Glauben, sondern der Glaube das Handeln. Es ist damit der Primat des Religiösen vor dem Sittlichen in einer Weise behauptet, die mit reformatorischen Erkenntnissen durchaus übereinstimmt, ja zu den grundlegenden Selbstverständlichkeiten reformatorischen Christentums gehört, eine Erkenntnis, die nur unter dem Einfluß rational-idealistischer Gedanken verdunkelt werden konnte. So kam es, daß man in der Theologie Gewissens- und Gnadensphäre ineinanderschob und sehr unklare Ansichten über deren beiderseitiges Verhältnis hatte. Gogarten trägt seine Anschauungen in der bei ihm so beliebten scharfen Formulierung vor, die, äußerlich reizvoll, jedoch auf den Ringenden mißverständlich wirkt; denn in der Freude an paradoxen, zugespitzten Redewendungen wird mit Worten gespielt, die im Zusammenhang einen andern Sinn als den landläufigen haben und so größte Verwirrung anstiften. Wie andernorts behauptet wird, daß „Religion", so hier, daß „Sittlichkeit" im Ernste Sünde sei. Die Sündenvergebung bedeute den „Bruch mit der Wirklichkeit des Ethischen"; Religion, Kultur und Sittlichkeit seien werkhafte Berührung des edelsten Teiles des Menschen mit Gott, darum falle gerade dieser edelste Teil unter das Gericht. So sei überhaupt der Kern der Geschichte nichts anderes als Sünde. Nur unter dem Vorbehalt des Glaubens an Jesus Christus werde das richtende „Nein" des Schöpfergottes in lebenspendendes Ja verwandelt. In diesem Glauben vollziehe sich eine Heiligung des an sich Unheiligen: Essen, Trinken, Schlafen, Wachen, auch der irdischen Pflichten, die dann erfüllt

werden auf irdische Weise und unter irdischen Zwecken, aber keinesfalls unter irgendwelcher Beziehung auf das Ewige. „Dieser Vorbehalt bleibt für uns alles, was zu sagen und — zu tun ist."

Das Ergebnis des ganzen Aufsatzes steckt in diesem letzten Satz. Auf die Frage: Was sollen wir tun? wird geantwortet: Uns unter den Glauben an Jesus Christus stellen und unsere irdischen Pflichten erfüllen. Das ist wenig für eine christliche Ethik und führt über bisher Veröffentlichtes um kein Haarbreit hinaus. Es sagt mit dürren Worten: Eine christliche Ethik im spezifischen Sinne gibt es überhaupt nicht. Es gibt Glauben an Christus und irdisches Handeln, aber keine Verknüpfung beider zu einem christlich orientierten Handeln. Und da ein solches für die christliche Lebensauffassung eine Notwendigkeit, aber außerordentlich problematisch ist, hört Gogarten da auf, wo die Schwierigkeiten, nämlich der Zusammenstoß von Glaubens- und Lebenswirklichkeit, erst beginnen, und verschanzt sich, im Bewußtsein erhabenster Reinheit und Unberührtheit von irdisch-menschlichen Beimischungen, hinter Worte wie „Glauben" und „Sündenvergebung", auch „Auferstehung". Er kommt damit aus dem Kreis einer einseitig betonten, rein innerlichen Gesinnungsethik, die bisher im Protestantismus vergeblich konkrete Beziehungen zur Welt gesucht hat, nicht hinaus, ja steht sogar hinter dieser zurück, weil die Negation seiner Einstellung die Position nahezu völlig überwuchert. Und aus der Negation läßt sich keine Ethik gestalten, kein wirkliches Handeln mit konkretem Ziel, sondern ihr entwächst nur ein müdes Sich-gehen-lassen oder ein hochmütiges Sich-über-alles-hinwegsetzen.

Noch dürftiger ist die ethische Ausbeute bei Barth. Er bewährt, wie auch in sonstigen Veröffentlichungen, seine starke Wortgewalt im Negativ-Abwehrend-Kritischen und findet eindrucksvolle Sätze für den Ernst der ethischen Forderung. In ihr trete uns das Unbedingte nahe. Da ist es nun gleich für Ungeschulte schwer verständlich, daß Gogarten die Regungen des Gewissens als Sünde bezeichnen, Barth dagegen in denselben eine Berührung mit dem Absoluten sehen kann. Beide haben recht, jeder auf seine Weise; aber dieses Nebeneinanderstellen der scheinbaren Widersprüche hätte eine Fülle von Klärungen, mindestens kühl begrifflicher Darstellung

nötig gemacht, nötiger als die Menge geistreicher Paradoxien, die ergötzlich zu lesen, aber dem Verständnis der Sache nicht dienlich sind. Das Gebiet des ethischen Handelns ist ein Zwischengebiet, und je nachdem man es von dieser oder jener Seite betrachtet, schillert es in der Bewertung. Gogarten betrachtet es vom Reich der Gnade aus, da erscheint es als weltlich-menschlich, unter Umständen sogar als Sünde; Barth betrachtet es vom Reich der verlorenen Menschheit aus, da ist es die zwar natürliche, aber doch unbedingte Forderung, welche auch im sündhaften Menschen lebendig, ihm als Beunruhigungsmittel mitgegeben ist, das entweder zur Verdammnis oder zur Erlösung beunruhigt, je nachdem. Auf jeden Fall offenbart die rein ethisch-natürliche Forderung schon aus Vernunftgründen die gänzliche Verlorenheit der Menschen, sie läßt die Notwendigkeit der absoluten Negation alles Menschlichen erkennen. Barth sagt: wir können die ethischen Forderungen nur sterbend bejahen. „Es wartet im Problem der Ethik das Geheimnis der Unmöglichkeit des Menschen, den wir kennen, des lebenden und des sterbenden, das Geheimnis, daß dieser Mensch vor Gott nur vergehen kann." Das Problem der Ethik ist Krankheit zum Tode, ein Satz, der sehr wirkungsvoll sowohl an der kantisch-personalen, wie der kulturell-objektiven Form der Ethik durchgeführt wird. So wird uns die Frage: Was sollen wir tun? die unausweichlich gestellt ist, zum Gericht. In diesem Gericht aber tritt uns Gottes Wirklichkeit, in der Verzweiflung die Gnade entgegen. Von da aus, also von Gericht und Verneinung aus, ergibt sich eine Bejahung der Kultur ohne Rückhalt und Skepsis. Als eines „Abglanzes der jetzt und hier verborgenen Schöpfungsordnung" hat sie eine besondere christliche Verklärung nicht nötig. Damit ist eine gewisse Möglichkeit einer Position in Leben und Welt gewonnen. Bis hierher erinnert der Aufbau der Gedanken Barths an all diejenigen Darstellungen des christlichen Glaubens, welche aus der sittlichen Ohnmacht des Menschen den Schrei nach Erlösung heraushören, die dann erst wahre Sittlichkeit, verbunden mit wahrem Können, ermöglicht; ein Typus, den Wilhelm Hermann besonders rein zum Ausdruck bringt. Bei Barth aber wird diese ganze mühsam erarbeitete und zagend behauptete Position, die übrigens weit

entfernt ist, irgendeinen Wegweiser für das Handeln in christlichem Sinn zu geben, sofort wieder in Frage gestellt durch das, an sich für die Barthsche Methode keineswegs unberechtigte Mißtrauen, ob nicht diese ganze Erörterung nur Gedankenspiel sei. Barth hält das, voller Skepsis gegen die religiöse Erkenntnis, auch für seine eigene Arbeit nicht für ausgeschlossen. Denn nicht von uns führt der Weg zu Gott, sondern von Gott zu uns. Es handelt sich nicht darum, ob wir den Weg dialektisch richtig aufzeigen, sondern darum, daß Gott zu uns kommen will. Und es könnte sein, daß wenn wir den Verzweiflungssprung in Gott hinein wagen, Gottes Wille uns nicht aufnähme, unsere desperatio dann nicht fiducialis, sondern wirkliche desperatio wäre und wir damit unser eigenes Todesurteil unterschrieben. Denn Gott sei ein verborgener Gott und es gäbe eine doppelte Prädestination. So sei das ethische Problem vom Menschen aus überhaupt nicht zu lösen; aber auch von Gott aus nicht, weil seine Majestät uns verborgen bleibt. Das ist ein verzweifelter Ausgang der Erörterung. Zur Linderung hören wir einige geheimnisvolle Worte von „Gnade" und „Offenbarung" und, wohl angeregt durch Dostojewskys Raskolnikoff, einen Hinweis auf die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus.

Trotz dieser letzten Hinweise und trotz eines leisen Ansatzes — wie bei Gogarten — zu einer Bejahung irdisch gegenwärtiger Pflichten wird auch hier die Position gänzlich von der Negation verschlungen. Barths Ansatz, das Problem der Ethik zu lösen, endet in der völlig verzweifelnden Skepsis: es gibt keine Heilsgewißheit, und ganz mit Recht wird daraus gefolgert, daß es dann auch keine Ethik, wenigstens keine christliche, gäbe.

Diese beiden Aufsätze zeigen deutlichst, daß von den religiösen Grundpositionen der Verfasser aus kein Weg zu einer den christlichen Forderungen — so wie *sie* sie verstehen — entsprechenden Ethik führt. Darum hört man auch nichts davon, daß es im Neuen Testament etwas wie die Bergpredigt oder die Nachfolge Jesu gäbe. Auch die Tafeln der Moral in den paulinischen Briefen werden vorsichtig umgangen. Bei Gogarten ist alles, was wir tun können: den Vorbehalt des Glaubens an Jesus Christus machen und unsere irdischen Pflichten erfüllen; bei Barth gibt es eine christliche Ethik

nur im Denken, nur hypothetisch, d. h. unter der Voraussetzung, daß Gott Gnade verleiht, nicht aber auf alle Fälle in der Wirklichkeit, da niemand der Gnade Gottes gewiß sein kann. Da diese ethischen Folgerungen aus den bisherigen Veröffentlichungen schon nahelagen, haben sie, an den religiösen Grundpositionen der Verfasser gemessen, nichts Ueberraschendes an sich; sie sind tatsächlich glatte Folgerungen aus denselben. In dem Willen, die Selbstsicherheit des Menschen zu erschüttern, wird mit ganzem Ernst und ganzer Strenge die absolute Heiligkeit Gottes, die für uns nur Gericht bedeuten kann, herausgehoben; die Gnade und Barmherzigkeit Gottes wohl erwähnt, aber sogleich wieder in den Zorn hineinverschlungen; dazu die Verborgenheit der göttlichen Ratschlüsse stark betont — daraus ergibt sich eine qualvolle Ungewißheit, eine fürchterliche Eingezwängtheit zwischen zwei Welten, der göttlichen und der irdischen, und diese Qual setzt sich fort, muß sich fortsetzen in der Auffassung der daraus entspringenden Ethik.

Es erhebt sich aber hier die Frage: Sind diese Grundpositionen wirklich rein und vollständig christlich? Entspricht die Auffassung von Gericht und Gnade, Zorn und Barmherzigkeit Gottes und die Zusammenordnung beider der christlichen Auffassung? Ist denn dasjenige, was Barth und Gogarten unter dem ethischen Problem verstehen, das zur Verneinung, zum Gericht, mindestens zur Resignation in bloß irdischer Arbeit führt, wirklich christliche Ethik?

2. Wie schon gezeigt, ist es den Verfassern in allen ihren Veröffentlichungen um den Ernst der Wirklichkeit Gottes zu tun, damit um eine Reinigung der religiösen kirchlichen Atmosphäre von den schwülen Dünsten eingebildeter, eigengemachter Religiosität, die in biederem Pharisäertum glaubt ihren Heilsbesitz durch eigenes Tun erworben zu haben, ihn durch dasselbe aufs neue behaupten und sich in behaglicher Ruhe desselben freuen zu dürfen. In der religiösen Wirklichkeit aber gibt es keine Ruhe, sondern stete Spannung; keinen Frieden sondern stetes Hoffen und Erwarten, keine Gewißheit, sondern fortwährendes Fragen. Denn von Gott her kommt das Heil; und Gott schenkt es, wem er will, ohne all sein Verdienst und Würdigkeit. Gott ist absolute Größe, als solche

absolut freier Wille und darum uns verborgen in seinen Entschlüssen, die er in bezug auf uns Menschen faßt. Das ist die eine Folgerung aus der Anerkennung der absoluten Größe Gottes, welche herauszustellen das große immer wiederholte Thema der Barth-Gogartenschen Arbeiten ist. Eine solche Erkenntnis kann der heilverlangenden Seele nicht gerade eine Quelle der Ruhe und Erlösungsgewißheit sein. Aber darum handelt es sich freilich nicht, sondern um die Wahrheit des Verhältnisses von Gott und Mensch. Die andere Folgerung ist die seiner absoluten Heiligkeit, die für den Menschen Gericht bedeutet. In ihr offenbart sich der verurteilende Zorn Gottes; ein Zorn, der auch im Gnadenstand nicht aufgehoben ist; denn auch im Gnadenstand bleibt der Mensch, was er ist: Sünder. Die Selbstgewißheit des Menschen soll also erschüttert werden mit der eindringenden, rücksichtslosen Aufdeckung der absoluten Größe Gottes, die nur Zorn sein und bleiben kann — Zorn ewig wie sie selbst.

In der Anerkennung dieses Zorns, also in der tiefsten Tiefe der Verzweiflung allerdings offenbart sich nach unserer christlichen reformatorischen Anschauung die Gnade und Barmherzigkeit Gottes: Zusammenhänge, die uns besonders klar werden aus den vorreformatorischen Schriften Luthers, besonders der Psalmen- und Römerbriefvorlesung. Auch Barth und Gogarten kennen diesen Zusammenhang. Allein — das ist nun der Kernpunkt der ganzen Frage — so sehr sie ernst machen mit der Anerkennung der Heiligkeit und des Zornes Gottes, so wenig ernst machen sie mit seiner Barmherzigkeit. Auch im Gnadenstand kommt nach ihnen der Mensch nicht aus Zagen und Zittern heraus; die Gnade ist immer in Gefahr, vom übermäßigen Zorn erdrückt, immer in Gefahr, wieder zurückgenommen zu werden. Auch im Gnadenstand bleibt nicht nur die Ungewißheit, sondern auch bei vollster Anerkennung derselben eine doppelseitig zerrissene, gequälte Haltung, eben jenes Wandern auf dem entsetzlichen Grat, ein Sich-Hindurchzwängen müssen zwischen den haarschmalen Spalten, die zwischen Gott und Welt offen bleiben. Wirklich, offen bleiben? oder nur für die Dialektik, jene grausame Gedankenmaschine, offen bleiben? In der Tat: den objektiven Erlösungswillen Gottes vorausgesetzt, so kann Gott die

Menschen nicht erlösen *wollen*; denn das ist Qual, und Qual ist keine Erlösung. Und wo keine Erlösung ist, da ist kein Evangelium. Hier zeigt sich, daß Barth-Gogarten nicht im Evangelium, sondern im Vorevangelium, nicht im Neuen, sondern im Alten Testament, nicht in der Gnade, sondern im Gesetz stehen und stehen bleiben. Ihre Darstellung gilt *vorchristlicher* Erfahrung, die erst vorbereitet auf die Erlösung. Ich möchte sagen: sie führen bis an die Grenze der Erlösung heran, aber nicht in sie hinein. Sie ahnen sie als verheißungsvolles Morgenrot, leben aber nicht im Tage der Vollendung, und wissen vor allem nicht von dieser zu zeugen. Sie sind höchstenfalls Bußprediger und Mahner, aber nicht Zeugen und Tröster. Ihr Werk besteht aus Versuchen, Ansätzen, Anläufen, sie erklimmen den Berg der Erlösung fast bis an die Spitze, aber es fehlt die letzte Kraft um hinüberzukommen. Und das deshalb, weil ihre Gottesanschauung einseitig und damit unvollkommen, damit falsch ist, soweit sie christlich-reformatorische Gottesanschauung sein will. Denn gerade solche entscheidende Punkte, die unbedingt zum Wesen der christlichen Gottesoffenbarung gehören, werden bei Barth-Gogarten wohl auch erwähnt, aber nicht mit dem nötigen Nachdruck erwähnt, so daß eine Verschiebung der Akzente in den Wesensmomenten des Göttlichen eintritt, die schließlich verhängnisvoll entstellend wirkt und vor allem sowohl christliche Frömmigkeit, wie christliches Handeln unmöglich machen.

Das eine vernachlässigte Moment betrifft die *Güte* Gottes. Das ist nun Barth-Gogarten allerdings schon häufig vorgehalten worden, was auf beide bisher offenbar wenig Eindruck gemacht hatte. Völlig verständlich, wenn man unter Güte jene rational begründete Haltung versteht, die weiter nichts bedeutet als eine Uebertragung der im menschlichen Lebensbereich möglichen Humanität auf Gott; eine Güte, wie sie sich in zahlreichen Liedern des Rationalismus darstellt, vor allem in dem den Pessimisten so verhaßten „Wie groß ist des Allmächt'gen Güte"; eine Art göttliche Philanthropie. Dies Bild trägt alle Züge menschlicher Gedankenarbeit und Vorstellungskunst an sich und wirkt deshalb im Vergleich zu Gottes absoluter Größe flach und kleinlich. Und wenn

Barth-Gogarten eine so wirksame Kunst entfalteten, die absolute Erhabenheit und Majestät Gottes darzustellen und damit eine Seite, ja die unentbehrliche Grundlage aller wahren Gottesanschauung zu betonen, wenn vor dieser Majestät alles Menschliche versinken und von ihr verschlungen werden mußte, dann folgerichtig auch jene genannte Auffassung der Güte Gottes, die Menschengedanken sich zurecht gemacht hatten und die darstellte, nicht wie Gott sich in Wirklichkeit kund tat, sondern wie der Mensch sich Gott dachte. Aber es gibt noch eine andere Form der göttlichen Güte, diejenige nämlich, welche weder mit menschlichen Erwägungen auffindbar, noch aus vorchristlichen Offenbarungen ableitbar wäre, die etwas schlechthin Neues gegenüber allem menschlich Schau- und Begründbaren darstellt, die sich auch, und gerade besonders entschieden, der Dialektik des Gedankens entzieht, die vielmehr einfach in der religiösen Wirklichkeit gegeben ist. Sie ist Tatsache und mit der christlichen Gotteserfahrung, soweit sie überhaupt christlich sein soll, positiv gesetzt. Damit ist sie irrational wie alles Wirkliche, irrational aber noch in dem höheren Sinn, daß sie auch auf dem Grund allgemeiner Gotteserfahrung, gegenüber natürlicher und „alttestamentlicher" Offenbarung als schöpferische Allmacht und richtende Heiligkeit etwas völlig Irrationales, Unbegreifliches, ganz anderes bedeutet: ein tatsächlich aus Gott hervorbrechendes Wirkliches, das nicht zu erwarten, nicht auszudenken, nicht dialektisch aufzufinden möglich gewesen wäre. Es ist die den Sünder aus lauter Gnade und Barmherzigkeit annehmende Güte, ihn ganz und ohne kleinliche Bedingungen annehmend.

Barth und Gogarten übersehen diese Momente des Irrational-Wirklichen an der Güte Gottes nicht, wohl aber übersehen sie die Bedeutung dieses Wirklichen, indem sie wohl davon reden, es aber so sehr in der Ungewißheit und Schwebe lassen, daß die Güte gegenüber dem Zorn praktisch in Wirksamkeit zu treten nicht mächtig genug ist. Es wirkt — soviel ich zu sehen glaube — in ihnen immer das Mißtrauen gegen die eigenen Worte nach, man könnte die wirkliche Güte Gottes mit der rationalen verwechseln, man könnte zu sicher und zu kleinlich von Gott denken; könnte sie in ihrer Verkündigung mißverstehen. Aber sie werden auch so genug

mißverstanden. Diese Gefahr des Mißverstehens aber ist da ausgeschlossen, wo man energisch damit ernst macht, nicht nur den Zornes- und Schöpfergott als den *großen* Gott darzustellen, sondern erst recht den Gott der Barmherzigkeit. Ja, es ist zu sagen: die in der Güte sich offenbarende Majestät Gottes in ihrer wundervollen, unverständlichen Langmut, in ihrem Sichhinwegsetzen über unsere Kreatur- und Schuldhaftigkeit ist überwältigender, unbegreiflicher als seine Offenbarungen in den Werken der Schöpfung und des Zorns, die doch immerhin, wenn man einmal von einer Gottheit redet, relativ verständlich sind. Und wenn Gott schon so Großes an uns tut, daß er sich uns als Barmherzigkeit offenbart, so tut er es auch *ganz* und *endgültig*; denn er ist auch hierin groß und wahrhaftig. Dann ist Verlaß darauf; dann ist es von seinem Wesen aus undenkbar, daß er uns in dem Augenblick zurückstoßen könnte, wo wir uns ihm in der Verzweiflung in die Arme werfen; es ist ausgeschlossen, daß dann je ein Mensch den Sprung ins Leere täte. So groß Barth von Gott in seinem Zorn und seiner Freiheit denkt, so klein denkt er von ihm in seiner Güte; und diese Güte ist ja nur eine andere, ganz andere Seite der Offenbarung derselben Größe Gottes, wie wir sie im Zorn erfahren; nur daß es dann so ist: nicht die Güte steht in Gefahr vom Zorn Gottes verschlungen zu werden, sondern der Zorn wird von der Güte verschlungen; denn sie ist mächtiger als der Zorn. Und zwar ein für allemal und für alle Menschen, die, sich aus eigenen Kräften verloren gebend, sich wie der verlorene Sohn zum Vater wenden. Mit solchen Erwägungen bekommt die christliche Verkündigung ein gänzlich anderes Gesicht; dann wird sie, ohne ihre Größe und ihren Ernst zu verlieren, wirklich eine Frohbotschaft und nicht eine Ursache beständiger, aufwühlender Qual im Bewußtsein seiner vernichtenden Majestät und der Verborgenheit seiner Ratschlüsse.

Barth-Gogarten zitieren Luther viel, auch in ihrem neuen Heft zur Ethik, sonst auch Paulus; aber es sind nur der halbe Paulus und der halbe Luther, auf den sie sich zu berufen das Recht haben. Gewiß decken sich Barth-Gogartens Darstellungen vom Ernst der Majestät Gottes und den für den Menschen sich ergebenden Konsequenzen mit Paulus und Luther; auch für sie führt der Weg in

die völlige desperatio an Menschenwerk und Kraft. Aber sie führen beide in viel festerer und energischerer Weise darüber hinaus. Für sie endigt der Erlösungsvorgang im festen Glaubensbewußtsein und Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. Es gibt bei Luther unzählige Aeußerungen, die ich bei Barth-Gogarten sehr vermisse[1]).

1) Ich setze nur einige wenige hierher, die sich beliebig vermehren ließen. O siquis hac ratione deum suum cognosceret, quam securus, quam quietus, quam iucundus ageret! Hic vere deum haberet, sciens certo, omnia sua, quaecunque illa essent, illius suavissima voluntate disponente sibi obtigisse et obtingere (WA VI 126, 23).

Quare si non essent libri neque sermones, tamen ipsa nostra vita per tot mala et pericula ducta, si consyderetur, abunde nobis divinam bonitatem commendat praesentissimam et suavissimam esse, ut quae nos longe ultra consilium et sensum nostrum velut in sinu suo portavit ... (WA VI, 111, 9; auch 26, 10 f.).

„Es ist nicht hievon zu reden, als solt man erst angreiffen und ein treffen tun, Sondern der Sieg ist schön da und alles erobert, allein das jr unverzaget und fest daran haltet (WA XLVI, 105, 2). — Die Sicherheit der Erlösung wird immer neu verbürgt durch Wort und Sakrament, die Gottes, nicht des Menschen Tat sind:

„Darumb so wenig wir sollen leugnen, das wir getauft und Christen sind, so wenig sollen wir auch leugnen, oder inn zweivel stellen, das wir Heilig sind, Und were gut, das man solchs den Leuten wol einbildet und gewohnet, sich nicht dafur zu entsetzen oder zuschewen ..." (WA XLV 616, 34).

„Darumb liegt der Platz gar mitnander jnn dem wörtlin „Gesand sein"; denn es offenbaret und zeiget uns Gottes des vaters sinn, hertz und willen gegen uns und fasset alles, was Christus getan, geprediget, gelidden, geschaffet und uns brachte oder geben hat. Es beweißt auch klerlich, das dieser Spruch nicht vom zukünfftigen Leben gered sey, ... Solchs sollen wir nu mit allem vleis treiben und wol jns hertz bilden, den glauben zu erwecken und stercken, nicht also wie bisher aus dem weg setzen odder eine weile unter die banck legen. Es muß je draus folgen, wenn ich weis, das Christus umb meinen willen vom vater gesand und mir gegeben ist, das ich frey und frölich müge schliessen, Er sey mein gnediger, freundlicher vater und wisse gar von keinem Zorn mehr. Denn durch solch werck, das er seinen son sendet, hat er uns ... alle sein hertz und willen eröffnet, das man nichts sihet denn eitel uberschwengliche, unausgründliche liebe und barmhetzigkeit." (WA XXVIII, 98 f.)

Aeußerungen freilich des andern Luther, als den sie meinen. Wie redet er und denkt er groß von der göttlichen Güte und ihrer Wahrhaftigkeit; ja wie verlangt er aus Achtung vor der Majestät Gottes eine blinde Unterwerfung unter seine Heilsbotschaft. Er würde Aeußerungen wie folgende einfach als Unglauben abtun: „daß sie in dem Augenblick, wo wir uns vertrauend an Gott verloren geben, unsere eigene Verdammung zum ewigen Tod unterschreiben, daß Verzweiflung — nicht getroste Verzweiflung, sondern einfach Verzweiflung nun nicht unser letztes Wort, sondern unsere letzte Wirklichkeit, unser Schicksal wäre... Das ist's: der Begriff der ewigen doppelten Prädestination, was wir auch vom Gipfel der paulinischen Dialektik aus allein wirklich zu fassen bekommen" (Zw. d. Zeiten II, 55).

Nun ist zuzugeben, daß man mit Hilfe der paulinischen, lutherischen, kalvinischen oder barthschen Dialektik[1]), mit Hilfe der Dialektik überhaupt nur zu Ergebnissen der doppelten Prädestination, zu Ungewißheit, Zweifel und Gewissensquälerei kommt. Denn Dialektik ist Gedankenbewegung, hier beruhend auf den sachlichen Gegensätzen von Gott und Mensch; aber immerhin nur Gedankenbewegung. Wer dieser Dialektik huldigt, verschreibt sich der Macht der Gedankenbewegung und verläßt, kurz nach den ersten sachlichen Grundlagen, den Boden der Wirklichkeit. Denn

1) Die scharfe Herausarbeitung des Prädestinationsgedankens ist in der dritten Ausgabe der Institutio bei Calvin Ergebnis langer und scharfer Kämpfe, welche seine Grundposition immer weiter trieben und zur konsequenten Formulierung zwangen. In beschränkterem Maße gilt der Einfluß der Polemik auch für Luthers De servo arbitrio. Vgl. auch M. Weber Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. S. 92: „Bei Calvin ist eben das „decretum horribile" nicht wie bei Luther erlebt, sondern erdacht, und deshalb in seiner Bedeutung gesteigert mit jeder weiteren Steigerung der gedanklichen Konsequenz in der Richtung seines lediglich Gott, nicht den Menschen, zugewendeten religiösen Interesses". Es ist eine in der Sache liegende Parallele, wenn man im Kreise um Barth-Gogarten vom „Weitertreiben der Dialektik" spricht und zu immer schärferer Erfassung der Problematik drängt. Es ist das ein Weitertreiben der gedanklichen Logik, ein immer schärferes Ueberspitzen des Gegensätzlichen, von dem es sehr zweifelhaft ist, ob es den religiösen Tatsachen entspricht und nicht vielmehr ein Ergebnis eigener verzweifelter Gedankenanstrengung ist.

an keinem Orte dieser Gedankenbewegung liegt es, daß plötzlich, wider alle Berechnung, mit Macht die göttliche Güte hervorbricht und die gesamte bisherige Dialektik über den Haufen wirft. Man ist, wenn man schon auf diese Methode eingeschworen ist, gezwungen, dann auf Grund der veränderten Tatsachen eine neue Dialektik zu beginnen, die wohl auf dem alten Gegensatz beruht: Gott und Mensch; aber nun auf einem neuen Gott und einem neuen Menschen. Und diese neue Dialektik haben Barth und Gogarten nicht geschrieben; denn von ihrer alten zu dieser neuen führt ein dialektischer Weg nicht herüber; hier muß eine Kluft, die mit Dialektik gar nichts zu tun hat, übersprungen werden. Von dieser Kluft wissen Barth und Gogarten; aber sie haben in ihren Arbeiten diesen Sprung noch nicht vollzogen und sind bisher immer in ihrer alten Dialektik geblieben. Und sie legen auch Paulus und Luther einseitig nach ihrer alten Dialektik aus, was mindestens sehr den Verdacht nahelegt, daß ihnen in der neuen Dialektik, wo alles viel heller, positiver, bestimmter ist, der Atem ihrer interessanten Paradoxien ausgeht. Paulus und Luther haben sich wohl in dieser neuen Dialektik bewegt. Paulus in den Ausführungen von Kindschaft und Erbschaft; Luther leitet von seinen Ergebnissen in de servo arbitrio über zu den zwei Erwägungen: Wenn ich verdammt bin durch unerforschlichen Ratschluß, dann ist's wahrer Gehorsam, mich darein zu fügen. Aber schon in der Anerkennung dieses verdammenden Gotteswillens liegt soviel Glaube, daß dieser keine andere Wirkung haben kann als die Verdammnis selbst aufheben. Aus dieser Dialektik, die mit der Tatsache des neuen Menschen rechnet, ergibt sich die Unmöglichkeit einer Verdammnis; denn der durch den Erlösergott geschaffene neue Mensch macht die aus der Unerforschlichkeit Gottes folgenden Konsequenzen zunichte. Die andere Erwägung, mit der Luther den sich aus der alten Dialektik ergebenden Konsequenzen entgeht und damit den Boden religiöser Wirklichkeit wieder gewinnt, ist viel robuster, dafür praktischer und nicht weniger richtig. Er empfiehlt, ja fordert, sich an den uns offenbaren Gott der Gnade zu halten; der verborgene Gott ist wohl da, aber er geht uns im Gnadenstand nichts an. Ja, es ist ein Frevel, gegen Gottes Wahrhaftigkeit und Majestät seinem

Wort mißtrauen und ihn nicht für groß genug halten zu wollen, daß er einen elenden Sünder errettet. Gerade dieses Herumwühlen, Herumzweifeln und Problematisieren war Luther verhaßt. Aus der in der Güte offenbaren Größe Gottes ergibt sich so die der alten Dialektik entgegengesetzte Konsequenz der Forderung, daß, gerade um der Majestät Gottes willen, der Mensch seine Verzweiflung endlich fahren lasse, zu Gott aufblicke und fröhlich werde, wenn er dieser Majestät nicht seine Verachtung zeigen will. Luther hat, wie jeder weiß, der seine Schriften kennt, diese Gedankengänge unzähligemal angewandt, häufiger als die entgegengesetzten — er war überhaupt ein Mann des Trostes, viel mehr als es bei Barth-Gogarten erscheint und vielmehr als diese selbst Männer des Trostes sind, freilich auch sein wollen[1]).

---

1) Die Erlösung ist bei Luther eben eine endgültige, aus der er restlos die Konsequenzen zieht. Er spricht von „nativitas et creatio nova — Christus indutus est" — „Christus in nobis" — Es nur vor Augen halten, ut in omni vita, in omnibus periculis, in confessione fidei coram Tyrannis, in hora mortis possimus certa et constanti fiducia dicere: Lex, nullum ius in me habes, ideo frustra accusas et condemnas me. . . (WA XL 1, 563, 29 ff. — „Darumb mussет ihr ein Herz und Trotz fassen gegen euch selbs, und mit Zorn gegen euch selbs sprechen: Nein, Gesell, wenn du noch so ungerne lebetest, so sollst du leben und mußt mir leben; denn so wills mein Gott, so will ichs haben." (EA 1. Aufl. 54, 339). — „Drum sei zufrieden und getrost, dir sind deine Sünden vergeben; da verlasse dich kühnlich druf, kehr dich nicht an deine Gedanken, sondern höre allein, was dir dein Pfarrherr und Prediger aus Gottes Wort für sagen, veracht ihr Wort und Trost nicht" (EA 1. Aufl. 56, 46). Besonders lehrreich ist der Große Katechismus: „Sihe da hastu nu, was die rechte Ehre und Gottes dienst ist, so Gott gefallet, welchen er auch gepeut bei ewigem zorn, Nemlich das das hertz kein andern trost noch zuversicht wisse denn zu yhm, lasse sich auch nicht davon reissen, sondern darüber wage und hyndan setze alles was auff erden ist" (WA XXX 1, 134, 30) — „sich eitel guts zu ihm versehen" (135, 30) — besonders die Auslegungen des ersten Glaubensartikels Das sind gänzlich andere Töne als bei Barth und Gogarten. — Auch für Calvin ist der Christ zwar nicht vollendet, aber seiner Erwählung, gerade weil sie Gottes Werk ist, gewiß: „Nimirum . . . quod per ipsius sanguinem huic sumus reconciliati; quod illi in custodiam dati pereundi excidendique periculo eximimur; quod illi ita inserti iam vitae aeternae quodammodo sumus participes, in regnum Dei per spem ingressi" Corp.

Und damit komme ich zu einem Weiteren. Da es bei Barth-Gogarten wohl ein Ernstmachen mit der Verborgenheit und dem dahinterstehenden Zorn Gottes, nicht aber mit dessen Barmherzigkeit und Güte gibt, sie also ein halbes Christentum bieten, darum gibt es auch keine subjektive Gewißheit der Erlösung — keine gefühlte und erfahrene Gegenwart des Reiches Gottes. Dasselbe habe sich wohl in der Geschichte im Erdendasein Christi manifestiert vom Jahre 1—30, wo die Ewigkeit in die Zeit herein trat und sich im Wort Gottes ein objektives Zeugnis schuf; aber es ist für den Einzelnen nie gewiß, ob dieses objektive Wort subjektiv auch für ihn gilt. Und sollte jemand die Gnade haben, das glauben zu dürfen, so wäre in Unruhe und Ungewißheit stetes Mißtrauen am Platze gegen diesen seinen eigenen Glauben. Auch das ist in dieser scharfen Betonung bei Barth-Gogarten unlutherisch; Luther betont es unzähligemal, daß man das Evangelium auffassen solle, als ob es gerade zum Einzelnen, gerade jetzt zu dir ergehe. Darum bei Barth-Gogarten nie ein Ton jenes starken, rückhaltlosen Jubels im Gefühl der Herrlichkeit, die geschehen, wie bei Paulus in Römer 8 und bei Luther an unzähligen Stellen [1]). Wo würde sich das Herz in den verzweifelten Gedankengängen Barth-Gogartens zu solchem Jubel vor lauter Vorsicht nur angeregt fühlen? Was ist das für ein fürchterlicher Gott, der da gepredigt wird! Bei dem man immer auf der Hut sein muß, daß man seine Ehre nicht verletzt! Der in dieser seiner Ehrsucht vor lauter Größe schließlich klein wird — nein so kann Gott nicht sein.

Darum blüht in diesem Garten ähnlich wie bei den Altlutheranern auch nicht die schönste Blume der Religion: die Freude. Die kann nicht blühen, da ihr Sonne und Licht fehlen. Aber in

---

Ref. XXX Sp. 583. Derselbe im Anschluß an eine Stelle im Hiobbuch: Hic consistit nostra victoria, ut concepto amore illo quo nos Deus in Jesu Christo complectitur, certi simus nos a Deo adoptatos esse in filios quo principio nixi, nulla unquam afflictione turbabimur" (zitiert nach Lobstein, Die Ethik Calvins 1877 S. 84).

1) Nur eine für viele: „. . quod per fidem in Christum filii et haeredes Dei et cohaeredes Christi, domini coeli et terrae efficiamur, Quamquam nulla lingua neque humana neque Angelica, eam gloriam satis magnifice praedicare possit" (WA XL 1, 539, 30).

der Freude vollendet sich erst die Religion, vor allem die christliche Religion, nicht idealiter, als ob es so etwas in Wirklichkeit nicht geben könne, sondern realiter. In der Wirklichkeit, in dieser Wirklichkeit kommt der Geist zur Erfahrung jenes Verhältnisses des Kindes zum Vater, in dessen Geist Jesus lebte, von dem Paulus verkündete: wir haben nun nicht mehr den knechtischen Geist empfangen, sondern den kindlichen, in dem wir rufen: Abba, lieber Vater; den auch Luther versteht und verkündet [1]). Es gibt eine Heilsstufe, auf welcher wohl der Ernst des Gerichts Gottes nachzittert, ja sich ständig wiederholt und darum nicht vergessen wird, die Furcht aber — und darauf kommt es an — endgültig überwunden ist. Da erscheint etwas, was man Naivität nennen könnte — ich möchte sagen, es erscheint wieder; denn schon vorher war sie vorhanden als Naivität des ungestörten Sündenzustandes, die freilich durch das Gericht Gottes gründlich zerstört wird; dann aber wieder Naivität wird, jetzt die reine, der Gnade Gottes bewußte Naivität des Gotteskindes. Barth-Gogarten wissen davon nicht, sie haben kein Verständnis für das kindlich Selbstverständliche innerhalb des Religiösen. Sie führen wohl in das Gericht hinein, aber nicht aus ihm heraus. Der Gerichtszustand in der aufwühlenden Macht, wie ihn Barth-Gogarten eindrucksvoll schildern, ist kein Dauerzustand des Christenlebens. Kein Mensch würde diese Spannung lange aushalten und auch diejenigen, welche so viel von ihm

1) „Darumb mus das gewis sein und nicht feilen, wenn ein mensch trawret und ein blöderschrocken hertz hat, das mus nicht von Christo sein . ." (WA XLV 472, 8). „Wenn dieser Glaube des Evangelii recht im Herzen ist, so wird ihm Gott süße und lieblich; denn das Herz fühlet eitel Gunst und Freude bei ihm in allerlei Zuversicht, und fürchtet sich nicht vor so Strafe, ist sicher und gutes Muths, daß ihm Gott also überschwengliche Gnade und Gutes in Christo getan hat. Darum muß aus solchem Glauben folgen Liebe, Freude, Friede, Singen, Danken, Loben und der Mensch in Gott ein ganz herzlich Wohlgefallen haben, als in dem allerliebsten und gnädigsten Vater, der so väterlich mit ihm handelt und ohne alles Verdienst so reichlich ausgeußt seine Güte über ihm" (EA 1. Aufl. 7, 109). Herauswachsen der Ethik aus der Freude S. 115 f. „An dem Herrn freuen, das ist, sich verlassen, rühmen, trotzen und gehen auf den Herrn als auf einen gnädigen Vater" (EA 7, 110). Unser Leben soll „nichts anders als ein Hallelujah sein."

reden, können auch nur immer von ihm reden; sie würden schon längst nicht mehr sein, wenn sie ihn solange gelebt hätten, als sie davon redeten.

Dieser Zustand ist, auf das Ganze gesehen, ein Ausnahmezustand, er ist Krisis, aber nicht immerwährende, denn sonst wäre sie keine Krisis mehr. Krisis ist immer ein Stück Krankheit, das entweder zum Tode oder zur Gesundung führt, keinesfalls aber dauern kann. Die religiöse Krisis, von der Barth-Gogarten reden, ist Dauerkrankheit im Höchstzustande; Religion in ihrem Sinne wäre beständiges hochgradiges Fieber — also ein naturwidriges Phänomen. Diese Erwägung bestärkt in der Erkenntnis, die man zunächst nur als allgemeinen Eindruck empfängt: diese Art von Christentum ist in ihrer Gewaltsamkeit nicht ganz gesund und würde, wirklich gelebt, verzweifelte Züge von Pathologie zeigen, wie solche am Bilde Kierkegaards, des Vorbildes der beiden Verfasser, ja nicht fremd sind. Und deswegen irren diejenigen, welche von dieser Seite eine religiöse Erneuerung erhoffen: denn aus der als Dauerzustand gepredigten Negation, nur aus Gericht, nur aus Krisis gibt es keine Erneuerung. Diese gäbe es nur aus positivem Gehalt, aus Gnade, aus Gesundheit, aus Naivität und selbstverständlicher Freude. Der Weg aus innerer Not wird nicht beschritten durch bloßes Heranführen an die Gnade und sie als stets wieder verschwindende Fata morgana aufzeigen, sondern durch Hineinspringen in dieselbe und sich in ihr behaupten. Ist nicht diese ganze Bewegung in ihrer starken Reflexion, Dialektik und Negation, in ihrer verewigten Krisis, in ihrem Mißtrauen gegen starke religiös positive Selbstbewußtheit, in ihrer leidenschaftlichen Bekämpfung, ja instinktiven Abneigung gegen eine frische, positive Lebensauffassung richtiger bewertet als Niedergangs- denn als Erneuerungserscheinung, als ein Produkt, nicht als eine Rettung unserer schwachen, mutlosen Zeit? Denn so endet sie zweifellos im Skeptizismus und Nihilismus, freilich nicht im rationalen, aber im religiösen.

3. Diesen Auffassungen entwächst ganz folgerichtig die obengezeichnete gebrochene Stellung zur Ethik. Wenn der Mensch wohl ein Wissen hat um den objektiven Gnadenwillen Gottes, aber keine

Gewißheit, daß Gott ihm gnädig sei; wenn er so den Geist des Zweifels und der Furcht vor dem Zorn Gottes — denn Gott ist ja frei und kann tun, was er will — nicht los wird; wenn er in niedergeschmetterter Demut vor Gottes Größe verharrt und kein kindlich naives Vertrauensverhältnis zu Gott gewinnt, dann kann es weder nach Gesinnung noch Inhalt eine christliche Ethik geben; dann ist auch eine Ethik der Gnade illusorisch; denn wer darf mit Gewißheit von sich sagen, daß Gott ihm gnädig sei?

Von vornherein sei freilich gesagt, daß Barth-Gogarten sich über das Wesen der christlichen Ethik genügend im klaren sind, um zu wissen, daß sie nur Ethik der Gnade sein, daß sie nur von Gott her gewirkt sein kann. Es gibt eine solche nur unter dem Vorbehalt Jesu Christi; alles andere ist wohl Ethik, aber nicht christliche Ethik. Auch wird hervorgehoben, daß auch das aus christlicher Motivation fließende Handeln nie irgendwelchen Verdienstcharakter haben, nie etwas vor Gott erreichen oder zu Gott hinführen wollen kann. Aber das sind alte Selbstverständlichkeiten. Schon die erste lutherische Ethik, die Epitome theologiae moralis von Calixt wurde geschrieben als die spezifisch-christliche Ethik auf Grund der geschehenen Wiedergeburt, eine Ausführung dessen, was die altprotestantischen Dogmatiker seit Melanchthon den tertius usus legis nannten. Und daß mit dem sittlichen Handeln keinerlei Verdienstanspruch, keinerlei Annäherung an Gott gegeben sei, ist ebenfalls uraltes reformatorisches Erbgut. Es ist allerdings fraglich und bisher in der evangelischen Ethik zu wenig berücksichtigt, ob nicht die frische Inangriffnahme religiös-sittlicher Aufgaben auch gleichzeitig in der religiösen Erkenntnis fördert, die religiöse Erfahrung festigt und stärkt. „So jemand will des Willen tun . . .“ (vgl. Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen. S. 554 f.). Doch wird diese Förderung nach unserer reformatorischen Einstellung erst erfolgen, wenn das Handeln selbst bereits aus dem Glauben erfolgt und so von Gott her ein Anfang gemacht ist. Es ist ferner selbstverständlich, daß wenn einmal die Stellung innerhalb der religiös-christlichen Sphäre eingenommen wurde, eine rational oder empirisch orientierte Ethik überwunden, damit aber nicht die Ethik überhaupt überwunden ist. Jetzt tritt nur eine gänzlich andere Orientierung und Fundierung

in Kraft. Man kann deshalb nicht sagen, daß durch die Sündenvergebung „ein Bruch mit der Wirklichkeit des Ethischen" vollzogen sei. Nur mit der Wirklichkeit des empirisch und rational Ethischen ist er vollzogen wie auch mit dem nach rationalen Maßstäben funktionierenden Gewissen. Ethik und Gewissen verlieren keineswegs ihre Bedeutung; denn sie sind an sich nur Form; sie verlieren sie nur, soweit sie mit rationalem Inhalt erfüllt sind, gewinnen aber ihre Bedeutung aufs neue, wenn sie nun religiöse Ethik und von Gott her bestimmtes und erfülltes Gewissen sind.

Gogarten bezeichnet nun die Wirkung der Gnade, von der aus die Umwandlung erfolgt, als „Sündenvergebung". Aber: ist das wirklich Alles, was die Gnade spendet? Ja, ist das auch nur die Hauptsache? Auch Sündenvergebung ist ein Negatives, ein Hinwegnehmen; viel wichtiger ist das daraus folgende Positive: die Ausgießung des Geistes, die Umschaffung zu einer neuen Kreatur, die Erfüllung des geistigen Wesens mit göttlichem Inhalt. Dies Positive ist dann ein Jenseits von Gut und Böse, weil nicht irgendein diesen Unterschied machendes Gesetz, sondern Gott als das Ich beherrschender Geist das Gewissen erfüllt und das Handeln regiert. Gott ist organischer Bestandteil des Menschen geworden, und zwar zentral-organischer. Das ist der ethische Sinn der Erlösung, das ist die Wirkung der Gnade Gottes: eine positive Erneuerung in Gott, deren sich der Mensch auch bewußt wird, so daß er — nach echt lutherischer und neutestamentlicher Anschauung — gar nicht mehr anders kann als in Gott und für Gott handeln. Er muß so handeln; er handelt naiv, er handelt aus seiner Natur heraus, aus seiner durch Gott umgeschaffenen Natur. Ich erinnere nur an das berühmte Bild vom guten Baum und den guten Früchten. Und um Darstellung dieses und nur dieses Handelns kümmert sich die christliche Ethik. Das Verhältnis dieser Ethik zu andern, rational oder empirisch begründeten Auffassungen ist Grenz- aber nicht Zentralproblem. Und da Barth-Gogarten von dieser Erneuerung im Geiste kaum reden, — und sie ist doch paulinisch und lutherisch — zum mindesten ihr die zentrale, praktische Bedeutung nicht einräumen, die ihr gebührt, darum

können sie auch nicht eine positive, christliche Ethik darstellen. Mit dem Akt der Sündenvergebung, mit dem Vorbehalt im Christus hört der Prozeß auf; das scheint das letzte Wort zu sein, und es scheint sich immer nur darum zu handeln, dieser Sündenvergebung sich stets aufs neue zu vergewissern und den Vorbehalt immer aufs neue zu machen. Das bedeutet aber Steckenbleiben in der Negation, statt positiv die Wirkungen des Geistes auf die Beurteilung von Welt und Mensch und die in ihm liegende Zielsetzung aufzuzeigen. Oder sind das Selbstverständlichkeiten, die sich von selbst ergeben? Gogarten sagt ja: die positive Ethik erschöpfe sich in der Erfüllung irdischer Pflichten eben als irdischer. Aber welches sind die irdischen Pflichten? Ist ihre Auffassung nicht gänzlich verschieden, je nach der Art ihrer Begründung? Was ist Pflicht: Krieg führen oder Frieden halten? Schwache Menschen als Belastung des Daseins beseitigen oder sie pflegen? Rücksichtslos seine Wege zu gehen oder Andere beachten? An der Börse spekulieren oder seine Familie hungern lassen? Wer hat recht: Nietzsche oder Schopenhauer, Hegel oder Hartmann, Kant oder Schleiermacher, Marx oder F. J. Stahl, Bismarck oder F. W. Förster? Ist es nicht notwendig und möglich, daß vom Gesinnungsgrund der christlichen Ethik, von ihrem Ausgang her ein Licht fällt darauf *welches* denn nun die christlichen Pflichten sind? Welchen Weg man inmitten der zahllos angepriesenen Moralen nun als Christ wirklich zu gehen hat? Hat die christliche Ethik überhaupt einen materialen Inhalt?

Die Antwort auf die doch so ernst gestellte Frage: was sollen wir tun? kann freilich von Barth-Gogarten auch im Gnadenstand nicht gegeben werden, weil es bei ihnen höchstens zu einer Möglichkeit, nicht aber zu einer Wirklichkeit und Gewißheit des Gnadenbesitzes kommt, damit auch nicht zu einer in der Erfahrung gegebenen Erkenntnis der göttlichen *Güte*, die nach dem Wort: „Ihr sollt vollkommen sein..." die vornehmste Materie für christlich-sittliches Handeln abgibt. —

Solange der Mensch unter der Heiligkeit und dem Zorne Gottes steht, erkennt er, an Gott sich messend, wohl seine Sündhaftigkeit, er weiß, er müsse etwas tun, um vor Gott

bestehen zu können — aber was er zu tun hat, weiß er nicht. So groß wie Gott sein, kann er nicht; ja selbst Gott nur in seiner Größe frei anerkennen, kann er ebenfalls nicht, da dessen überlegene Gewalt Feindschaft und Furcht auslöst. Er irrt und frägt angstvoll umher: was soll ich tun? Im verkehrten Tätigkeitsdrang verfällt er auf die fremdartigsten Handlungen kultischer, gesetzlicher und asketischer Art — erst die Offenbarung der Güte Gottes und ein Errettetwerden durch dieselbe, das in eigener Erfahrung zum Bewußtsein kommt — denn nur durch persönliche Erfahrung kann Güte als Güte erfaßt werden — zeigt ein materiales Ziel des Handelns, nämlich wieder Güte zu üben innerhalb seines Lebensbereiches. Gottes Güte wird Maßstab für alles Handeln, für die Beurteilung der Welt, der Menschen und der Verhältnisse, in denen wir leben. Wenn Gott im Erlösungsakt den Menschen zur neuen Kreatur macht, dann tut er es durch Ueberschütten mit seiner Güte, welche den Menschen selbst gütig macht — naiv gütig, ohne Hintergedanken, ohne Stolz, ohne Verdienstverlangen. Eine solche materiale Einstellung der christlichen Ethik ist aber nur möglich unter der oben geforderten Voraussetzung, daß nicht nur mit dem Zorn, sondern auch mit der Güte Gottes völlig Ernst gemacht wird, daß der Zorn dann prinzipiell überwunden ist. Die Güte hilft wirklich dem Menschen über den Berg hinweg ins Land der Gnade. Furcht und Knechtschaft sind Dinge, die dahinten liegen. Bei Barth-Gogarten lesen wir wohl viel vom Zorn und der Majestät Gottes und der daraus folgenden Trennung von Gott und Mensch, aber kaum etwas von der durch Gottes Güte realisierten Vereinigung von Gott und Mensch. Sie wollen eben in Darstellung und Sprache streng und unerbittlich die Größe Gottes zum Ausdruck bringen und vergessen, daß es bei Gott nicht nur eine Größe des Zornes, sondern noch eine viel größere Größe der Güte gibt, so groß, daß unsere Sünden nie größer sein können, als daß sie nicht im Meer dieser Güte ertränken. Darum fehlt dieser Ethik der materiale Gehalt; denn dieser, soll er überhaupt gegenüber anderen sittlichen Einstellungen etwas Besonderes bedeuten, kann nur in der Größe der Güte, wie wir sie in Gott anschauen und an ihm erfahren, gegeben sein. „Liebe“ ist

auffallenderweise ein seltenes Wort in Barth-Gogartenschen Schriften.

So wenig wie es auf diesen Grundlagen zu einem eigenartigen materialen Gehalt der Ethik im allgemeinen kommen kann, so wenig ergibt sich daraus eine Stellung zur Welt, die für den Christen ethisch brauchbar wäre und auf Grund deren er wüßte, *wie* er *innerhalb* und *an* den Weltereignissen handeln solle. Hier stehen Barth-Gogarten gänzlich in der Negation, die ab und zu behauptete Position kommt dagegen nicht auf. Daher ergibt sich aus dieser Stellungnahme eine gänzliche Vergleichgültigung von Staat, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft, so stark, daß man nicht einmal mehr dagegen rebelliert. „Es gibt keine energischere Unterhöhlung des Bestehenden als das hier empfohlene sang- und klang- und illusionslose Geltenlassen des Bestehenden" (Barth: Römerbrief [2] S. 469). Der Christ ist ein „guter Bürger, weil er soviel gegen die Obrigkeit einzuwenden hat, daß er nichts mehr einwendet" (ebenda S. 473). Gar nicht zu reden davon, daß im geschichtlichen Geschehen irgendwie Zwecke Gottes verfolgt würden. Barths Stellung zu den einzelnen Gruppen und Parteien ist keineswegs bemessen an deren positivem Inhalt und zwecksetzendem Ziel, sondern an dem Maß, wie sie Kritik üben und den gegenwärtigen Weltzustand verneinen. Darum seine Sympathie politisch für Sozialisten und Kommunisten, theologisch für die Liberalen, und das nicht wegen dessen, was sie wollen, sondern wegen dessen, das sie *nicht* wollen, wegen der in ihnen gepflegten Neigung zur Kritik und der in ihren Reihen empfundenen suchenden Unsicherheit; denn er „steht tiefer im Nein als im Ja" (Römerbrief [2] S. 448). Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Einstellung nicht den Stoff für eine positiv gehaltene Sozialethik abgeben kann — eine derartige Ethik ist *so* unmöglich. Auch hier der völlige Mangel an gesunder Naivität bei stetigem Mißtrauen gegen die Gefahr der Kreaturvergötterung; auch hier ist dieses Mißtrauen die Frucht dialektischer Gedankengänge, die ausgehen vom vorchristlichen Gegensatz zwischen Gott und Welt. Für Barth ist ja das „Lebenwollen" des Menschen schon Sünde: „der Mensch will eben leben, das ist's ... Es (das Lebenwollen) stempelt den Men-

schen zur Kreatur" (S. 48 f.), und unser Sterbenmüssen erinnert uns unerbittlich an die „sündige Beschränktheit unseres Lebenwollens". Daß mit dem Bejahen des eigenen Daseins im vitalen Lebenstrieb schon die Majestät Gottes verletzt sei, das scheint allerdings die tiefste Tiefe der Demut, die aber, an der Wirklichkeit, auch der religiösen Wirklichkeit gemessen, deutlich den Stempel der Gedankenverstiegenheit an sich trägt. Man kann sich der radikal formulierten logischen Konsequenzen freuen — gerade stark intellektuell veranlagte Menschen müssen daran ihre Freude haben — aber wo das wirklich gelebt und nicht nur gedacht oder geredet wird, ist Religion hart an die Grenze des Pathologischen gelangt. Denn daß ich leben will, ist das meine Schuld? Daß ich überhaupt da bin, bin ich dafür verantwortlich? Niemand hat sein eigenes Dasein gewollt und daß Gott ihn rief, ist ihm schon von manchem zum Vorwurf gemacht worden. Wir sind nicht durch uns selbst. Wenn wir überhaupt sind, so sind wir nicht durch irgendeinen Teufel, sondern durch Gott; dann aber müssen wir aus Gehorsam gegen Gott leben wollen, darum ist Selbstmord auch im Geiste Sünde, keinesfalls aber die Behauptung seines Lebens. Aehnlich ist's auch mit der Welt, in der wir stehen. Sie ist, so wenig wie wir selbst, nicht Nichts, sondern sie ist, so gut wie wir, Kreatur, also immerhin etwas; und was sie ist, das ist sie durch Gott. Und daß sie (mit uns) immerhin noch besteht, das geschieht durch Gott, sonst bestünde sie nicht mehr. Hierin steckt das Urgeheimnis des Daseins, über das man einmal gestaunt haben muß, um Gott als Schöpfer zu begreifen. Man muß gestaunt haben darüber, daß die Dinge in dieser relativen Ordnung da sind, in dieser relativen Schönheit, Tiefe, Weite, Pracht, Interessantheit, daß eine Menschheitsgeschichte da ist mit seltsam tiefen Offenbarungen, wunderbaren Farben und unerhörter Mannigfaltigkeit — das alles wäre nicht, wenn es nicht durch Gott wäre. Freilich ist es nicht so aus der Hand des Schöpfers gekommen; es ist verdorben durch die Sünde; aber es ist nicht gänzlich Sünde, es ist immer noch Geschöpf Gottes mit den Spuren seiner schaffenden Hand. Diese Spuren hat Jesus gesehen in Natur und Menschheit; auch Luther gesehen in der Schönheit der Natur und

in den „Ordnungen" — wir sehen sie im „Wesen" der Dinge. Durch ihre oft verkümmerte und verdorbene Gestalt schaut uns sehnsüchtig ihre wesenhafte an, die sie einst wirklich war, als sie aus Gottes Schöpferhand hervorging, und die sie wieder werden möchte. Natur und Geschichte lehren uns diese Wesenheit der Dinge, lassen uns in Vernunft und Objekt die Wahrheit der Schöpfung schauen. Sich aufmerksam und ehrfurchtsvoll in sie zu versenken, soweit uns das nach Lebensbereich gestattet ist, in ihnen zu leben, sie zu erproben und zu schmecken in Lebens-, Geschichts- und Naturerfahrung, das ist ein Stück Gotteserkenntnis aus Gottes Werk der bei Barth und Gogarten so leicht mißachteten rein negativ gewerteten Welt.

Und ist die Welt eine Schöpfung Gottes und besteht sie als solche auch heute noch weiter, dann wird Gott doch seine Zwecke mit dieser Welt verfolgen. Ob wir die wissen und in Erfahrung bringen können, ist eine Frage für sich. Aber daß wir den Drang haben, ihnen nachzuspüren und unser Handeln nach dem Erkannten einzurichten, ist eine Tatsache des Christenlebens. Wir wollen gewiß vorsichtig sein mit der Formulierung der Ziele Gottes, aber das dürfen wir doch sagen: sie müssen einmal dem entsprechen, was wir als Wesen Gottes in der Erlösung erkannt haben: seiner Güte, und ferner dem entsprechen, was wir als das Wesen — ich meine das innerste, reine, durch die Sünde unverdorbene Wesen — der Welt (Welt minus Sünde) erschauen. Gott selber ist für uns die Quelle der Erkenntnis: und zwar ist er es nicht als verborgener, sondern als geoffenbarter Gott: und geoffenbart ist er uns im Evangelium und in der Welt, im Erlösungs- und Schöpfungsakt. Auf diese beiden positiven Pfeiler gilt es, eine christliche Ethik zu gründen. Gewiß werden wir indem wir Richtlinien für positiv-materiales Handeln aufstellen, nicht vor Irrtum bewahrt bleiben. Aber nur derjenige irrt nicht, der Denken und Handeln meidet. Man muß als Christ den Mut zum Irrtum haben; denn eine irrende fromme Tat ist besser als gar keine. Das Ringen um die inhaltliche Beantwortung der Frage: Was sollen wir tun? ist besser als sich in den Prophetenmantel der untätigen Erhabenheit über die stets nutzlose Weltarbeit zu hüllen.

Die Erfahrung der Güte Gottes drängt zur Tat; der Wille zur Tat zur Erforschung der Ziele Gottes; damit zu einer immer neuen Vertiefung in die Natur, die Geschichte, die eigenen und die Völkerschicksale, die Kultur- und Wirtschaftsvorgänge, nicht um sie kritiklos zu bejahen, sondern um ihr durch Gottes Schöpfung irrational gesetztes Wesen zu ergründen. Das wird eine Fülle von Schwierigkeiten und Problemen ergeben; aber weil diese Arbeit sich bewegt auf dem Boden realer Tatsachen: der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt, wird ihr eine relative Sicherheit zu Teil. Und so sehr wir erst im Anfang dieser Arbeiten stehen, so sehr wir fürchten, daß sich ihre Resultate überhaupt nicht eindeutig formulieren lassen und wir in unserer Erkenntnis immer aufs Neue überholt und vernichtet werden, ist uns doch die Richtung gegeben, in welcher die Ziele Gottes liegen; sie müssen dem Wesen Gottes entsprechen, nämlich des in seiner Heiligkeit großen, aber in seiner Güte noch größeren Gottes. Es gibt hier Irrtum nur im einzelnen, nie im ganzen.

Gogarten hat Recht: Es gibt keine Ethik des Gewissens, aber auch keine Ethik des Zorns; es gibt nur eine Ethik der Gnade, aber einer solchen, die ihre eigenen inhaltlichen Konsequenzen des Handelns entfaltet und, in ihrer wirklichen Größe und Tragweite erfaßt, eine auch inhaltlich besondere, positive Ethik ermöglicht, wie sie uns bruchstückweise Jesus in der Bergpredigt gegeben hat. Aber da hören die Probleme nicht auf, sondern sie beginnen erst. Sich ihnen durch einen fertigen Standpunkt — und wäre es ein in der Betonung seiner Unfertigkeit fertiger — nicht zu verschließen, das ist die allerwichtigste Aufgabe innerhalb des Standes der Gnade.

Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie.[1])

Von

Privatdozent Lic. Dr. Theodor Siegfried in Jena.

Das 19. Jahrhundert hat die idealistische Kulturphilosophie und die marxistische Massenbewegung an Stelle der alten Jenseits-Eschatologie treten sehen. Diesseitsbejahung ist bei beiden das Grundmotiv.

---

1) Der Aufsatz ist entstanden durch Verkürzung und Ueberarbeitung eines im Oktober 1922 auf der Pfarrer-Hochschultagung in Jena gehaltenen Vortrages. Ich konnte damals bereits auf den Aufsatz von Paul Tillich „Kairos" („Tat" August 1922, s. oben 47ff.) verweisen und möchte, da ich im Verlauf der obigen Arbeit mich nicht ausdrücklich darauf beziehe, hier die aus der gemeinsamen universalistisch-eschatologischen Denkrichtung sich ergebende weitgehende Berührung feststellen, die mir eine Bestätigung und Bestärkung auf dem eigenen Wege war. Die geschichtsphilosophische Konstruktion aus der Idee des Kairos enthebt nicht der theologisch-dialektischen Determination dieser Idee selbst. Sie bleibt eine selbständige Aufgabe, zu der oben eine Grundlegung versucht wird. Für die hier nicht allseitig durchgeführte Dialektik der Reich-Gottes-Idee sei hingewiesen auf die scharfsinnige eschatologische Konstruktion von P. Althaus (Die letzten Dinge, Bertelsmann, Gütersloh 1922). Dieser in erster Linie individualistischen Eschatologie wird hier der Ansatz zu einer auch bei Althaus durchschimmernden primär universalistischen Eschatologie gegenübergestellt. Erst auf diesem Boden, wo der Gedanke des persönlichen Heils der Reich-Gottes-Idee untergeordnet wird, wird aus dem Schwanken zwischen Heilsgewißheit und Gerichtsbesorgnis eine aus der Idee der Universalität des Reiches Gottes selbst hervorwachsende Spannung. „Si enim vellent, quod vult deus, etiamsi damnatos et reprobatos vellet, non haberent malum" (Luther s. Holl, Luther, 1921, S. 127).

Der deutsche Idealismus hat das Prinzip der Autonomie der Kulturwerte auf religiöser Basis entwickelt und den Sinn des Daseins im Gegensatz zur Reformation in das Diesseits, im Gegensatz zum eudämonistischen Moralismus der Aufklärung in die immanente Entwicklung des Vernunftreichs verlegt. Hier ist die alte Zwei-Welten-theorie überwunden. Welt und Ueberwelt sind weder räumlich noch zeitlich gegeneinander abgegrenzt, es gibt nur eine Welt, deren transzendentale Bedingungen a priori an Stelle der Ueberwelt treten und das theoretische und ethische Formgesetz der Welt darstellen, die nun nach Zerstörung der alten Metaphysik selber in den metaphysischen Glanz der Sinndurchdrungenheit und stets weiter gehenden Sinnentfaltung getaucht ist. Am Anfang steht Lessings unerschütterliche Gewißheit vom Kommen des ewigen Vernunftreichs, am Abschluß Hegels stolzes Bewußtsein, daß prinzipiell die Zeit erfüllt sei, während die starke Dosis Skepsis, die Kant in deutlicher Annäherung an Luther dem Kulturfortschritt entgegenbringt, sofort durch die Betonung transzendenter Güter, durch das Schwergewicht des Unsterblichkeitsgedankens ausgeglichen ist. Der nachkantische Idealismus dagegen identifiziert ethisches Ziel und Kulturziel einerseits, Kultur und Bildung andrerseits. Damit werden Wissen und Erkenntnis nicht bloß notwendige Momente des Kulturganzen, sondern notwendiger Besitz und notwendige Betätigung jeder vollwertigen Persönlichkeit. Das Maß der Einsicht und Erkenntnis ist das Maß der Anteilnahme an der Kultur und damit zugleich der ethischen Qualifikation. Universale Bildung ist allgemeines ethisches Ziel. Religion aber wird hier zum Bewußtsein der transzendentalen Sinneinheit der Kulturgestaltung. Sie ist deren Korrelat, wie die Ethik das Gesetz der Gestaltung eben dieser Kultur durch die wertgerichteten Individuen und Gruppen ist.

Kulturethik und Individualethik decken sich und sind nur durch die verschieden gerichtete Betrachtungsweise unterschieden. Diese Kulturethik ist zugleich Geschichtsphilosophie. Darin liegt die systematische Größe des Ansatzes; aber die idealistische Voraussetzung des Primats der Erkenntnis, der Bildung, vergewaltigt die Wirklichkeit, deren Sinn die Theorie deuten sollte, und verurteilte die Theorie

zu der praktischen Fruchtlosigkeit, die dem deutschen Idealismus trotz entgegengesetzter Absicht und trotz aller nachträglichen Apologetik heutiger Epigonen stets angehaftet hat. Denn die Geschichte besteht nicht in fortschreitender Bildung der Individuen, sondern geht ihren Gang über die Massen, die als Mittel in die Schlacht geworfen werden, ohne von den Ideen zu wissen, und durch die großen Leidenschaften der Führer, die jene Ideen ablehnen. Der Hegelsche Gedanke der List der Weltgeschichte, die durch die Individuen trotz ihrer ihren Zweck verfolgt, ist die notwendige Korrektur der ganzen Konstruktion. Damit ist ein doppeltes Zugeständnis gemacht: Die Masse wird nicht von der Idee ergriffen und der geschichtliche Heros bedarf nicht des Wissens um die Idee. Aus einer Norm wird sie zur okkulten Kraft. Damit ist der Bruch zwischen Kulturethik und Individualethik wieder offenbar. Die Synthese kam nur zustande auf Grund eines Ideals, das contra naturam aufoktroyiert wurde, eines spezifischen Bildungsideals, das die Massen ausschaltete. Denn alles Ethos mit Einschluß des religiösen, der frommen Lebenshaltung ist hier intellektuell aus der Einsicht in die letzten Sinnzusammenhänge abgeleitet; die unmittelbare seelische Ergriffenheit, wie die Religion sie gab, ist ausgeschaltet. Daß man im deutschen Idealismus selber um diese seine Grenze bereits wußte, dafür sind ein charakteristisches Zeugnis jene wundervollen tiefen Worte über die Religion in der 8. Rede an die deutsche Nation. Dort erklärt Fichte: Die Religion wird da notwendig und hat erst da eine Stelle, wo ein irdischer Zweck des Tuns, wo Wertverwirklichung ausgeschlossen ist. Das weist weit über den Rahmen des idealistischen Denkens hinaus.

Für den Idealismus war das Treffen der Idee Zufall geworden. Kants Theorie des radikalen Bösen, die den sittlichen Fortschritt leugnet, und Hegels List der Weltgeschichte, die das individuelle Ethos irrelevant macht, begrenzen die idealistische Kulturphilosophie. Letzter Wert ist das Hochgefühl des Denkers, der am Abend der Zeiten Rückschau hält. Das Handeln bleibt den Leidenschaften verhaftet. Nur das Denken schwebt spekulierend über der Kluft.

Der massenfeindliche, aristokratisch-esoterische Zug am deutschen Idealismus tritt hier grell zutage. Aber zugleich ist der Weg frei

gemacht, um die Idee überhaupt abzuschütteln. Der imperialistische Nationalismus ist diesen Weg gegangen und neben ihm die proletarische Bewegung, beide unter bewußtem Ausschluß der Ideologie. Die zweite indes bewahrte ein universales Geschichtsziel, während der Nationalismus, wo er nicht der idealistischen oder proletarischen Bewegung als idealistischer oder bolschewistischer Imperialismus sich anschloß, nur noch dem Machtgelüste einzelner Schichten diente. Da er weder einen letzten Sinn des Individuums noch der Kultur kennt, bedarf er keiner Erörterung.

Marx fragt, an Hegel anknüpfend: Ist es der absolute Begriff, der in der Geschichte zur Entfaltung kommt? Er antwortet: nein, und setzt an Stelle der Dialektik der Idee Spannungsverhältnisse der ökonomischen Entwicklung. Sein System ist die aktivistisch-proletarische Umstülpung Hegels. Aus einer theoretischen Ueberschau der Geschichtsdynamik wird die Theorie Ausdruck und Kampfmittel der eschatologischen Bewegtheit des Proletariats. Denn dieses erhält nicht nur eine geschichtliche Bedeutung, sondern sein Kampf empfängt e n d geschichtliche Weihe. Das im Idealismus zum Entwicklungsgedanken verdünnte und damit zum Quietiv entstellte eschatologische Moment wird zum revolutionären M o t i v. Erst nach der proletarischen Revolution beginnt der neue endgeschichtliche Zustand, das wahre Leben der Menschheit. Damit ist der Massenbewegung ein Sinn zugesprochen, der unabhängig ist von geistiger Bildung und Kultur und von jener individualethischen Selbsterziehung, von deren Erwerb der Idealismus selbst die Massen enterbt hatte. Nun ist aus einem bloßen Objekt der Geschichte die Masse zum handelnden Subjekt geworden. Das war nur möglich, indem der Erkenntnisprimat der idealistischen Philosophie gebrochen wurde. Der Realismus Hegels ist so zu voller Entfaltung gekommen. Die Geschichte ist als Gewirr von Leidenschaften anerkannt und doch ein objektiver Sinn gewahrt, indem freilich an Stelle der notwendigen Entfaltung der Idee nunmehr die Notwendigkeiten der ökonomischen Dynamik treten. Die Theorie wird zum bloßen Exponenten der geschichtlichen und zwar der wirtschaftlichen Spannung. Auf diesem Boden konnte sich tatsächlich ein Massen-Bewußtsein sittlicher Verpflichtung bis zu hinreißender Kraft entfalten, weil die Indivi-

dualethik ganz verschlungen war in das Bewußtsein eschatologischer Mission, weil alles Denken und Handeln von dem einen Gedanken an den Kampf für die neue Gesellschaft aufgesogen wurde. Von neuem ist hier die Individualethik in die zur Eschatologie gewordene Kulturethik aufgenommen. Jeder Handgriff an der Maschine ist ein Schritt zum Ziel, jeder Hammerschlag ein Schlag gegen den Kapitalismus. Die naturalistische Begründung droht aber stets die revolutionäre Stoßkraft in Phlegma zu verwandeln, und weil eben jede besondere Individualethik fehlt, zu der sogenannten Verbürgerlichung der proletarischen Bewegung zu führen. Die Theorie entbindet eschatologische Kräfte, solange die naturalistische Begründung von der anti-intellektualistischen Tendenz überdeckt ist. Der Gegensatz gegen den Intellektualismus bewährt sich in der Fähigkeit, die Masse zu ergreifen. Aber die anti-idealistische Grundhaltung macht schließlich die Masse wieder zum bloßen Objekt und erstickt die Eschatologie. In dem Falle nämlich, wo Einzelinteresse und Klasseninteresse sich decken, wäre das Individuum voll erfaßt, aber alle Ethik überflüssig und Kultur ein sinnloser Begriff. Im Fall der Diskrepanz versagt die naturalistische Begründung, und die zu Hilfe geholte idealistische Rezeption erweist ihre alte Schwäche. Die Eschatologie erhielt sich nur durch die Absolutheit, mit der sie bejaht wurde, durch die Weihe unbedingter Verpflichtung, und dazu gilt der Kampf einem Gegenstand unmittelbaren Interesses, wie ihn Bildungsgüter als Kulturziele prinzipiell nicht abgeben können. Daher die Anziehungskraft für die Massen. Wenn das ökonomische Interesse der einzige Gegenstand unmittelbarer Beteiligung ist, bleibt die obige Antinomie unausweislich: Hier Geist ohne Kraft, dort kulturlose Masse. Die Frage ist, ob es sich so verhält. Eine neue Frage ist, ob die Ausschaltung des ökonomischen Gesichtspunkts, überhaupt maßgebend sein darf. *Ideale werden durch keine Wirklichkeit widerlegt. Aber ihre Inkongruenz mit der Wirklichkeit rechtfertigt sie durchaus nicht.* Sind sie Formprinzipien für die Gestaltung der Wirklichkeit, so sollte doch einsichtig sein, daß die Form zu dem Material, das geformt werden soll, in Affinität stehen muß. *Utilitaristische Ethik wird nicht da-*

durch überwunden, daß man Sinnloses zum Zweck des Handelns macht.

Wir fragten zuletzt: Wie ist eine Synthesis von Kultur- und Individualethik möglich? Antwort: Nicht auf dem Boden der kulturphilosophischen Reflexion, sondern nur auf eschatologischem Boden, aber so wenig durch bloße Weihe des Interesses als durch den intellektualistischen Primat der reinen Ideenerkenntnis. Jede bloß immanente Eschatologie aber mündet entweder zurück in den Kulturidealismus oder endet bei einem kulturlosen Hedonismus.

Der immanenten Kulturreligion und immanenten Eschatologie trete nunmehr gegenüber die kulturindifferente Religion des transzendent gerichteten Heiligkeitsideals im allgemeinen, der Glaube an das jenseitige Reich Gottes im besonderen. Hier ist Religion ausgezeichnet durch die prinzipielle Gleichgültigkeit gegenüber aller profanen Kultur, und zwar nach beiden Seiten: gegenüber ihrem Wert und Unwert. Die Profanwerte sind splendida vitia. Nur ein Gut gibt es, das Heil der Seele in der jenseitigen Ordnung. Es ist unabhängig von Glück und Not der Kulturgestaltung. Die von der Kultur Ausgeschlossenen sind die Erben dieses Reiches, weil sie irdische Güter nicht haben: Kunst und Wissenschaft werden hier zunächst keines Blickes gewürdigt. Denn alle menschlichen Werte sind hinzugegeben. Im Gegensatz zur Indifferenz einer kulturunberührten Naivität ist diese Indifferenz schärfster Protest gegen die bestehende Kultur. Mit ihm hebt sich die höhere Religion aus dem Stadium des primitiven Volksglaubens und der mit ihm verknüpften Natur- und Nationalreligionen heraus. Die rein transzendent gerichtete Eschatologie ist die Vollendung dieser Entwicklung. Das Land der Väter, das jede Religion zu verlassen gebietet, hat sich zum ganzen Erdkreis erweitert. Seiner harrt das Gericht. Vorbereitung darauf ist die einzige Aufgabe des Lebens. So tritt die Religion dem Kulturleben entgegen mit dem Ruf: Memento mori. Der Kulturidealismus wird diese Haltung nie verstehen, die es wagt, an seinen höchsten Werten achtlos oder lächelnd vorüberzugehen. „Fremdling und Beisaß auf Erden" sind Worte, die er nicht versteht. Doch tritt diese Gewißheit aller Kulturbejahung gegenüber mit

dem Eigenrecht der Ergriffenheit von einem höchsten Lebenssinn, dem einzigen Recht, mit dem auch der Kulturidealismus seine Ideale begründen kann.

Die Geschichte der Religion ist die Geschichte des Ringens zwischen Transzendenzbejahung und Diesseitskultur. Ablehnung, Kompromiß und Synthese sind die möglichen Phasen dieses Kampfes. Der Kompromiß ist entweder als Zurückbleiben hinter dem Ideal der religiösen Haltung immanent, oder er entsteht aus dem Zusammenstoß mit der profanen Kultur als relative Anerkennung ihrer Werte trotz grundsätzlicher Ablehnung.

Die Lebensform der Ablehnung ist prinzipiell ebenso eindeutig die Askese, als ihre Erscheinungsformen mannigfach sind. Ihre einfachste Form ist die Weltflucht. Aber neben der mönchischen Askese steht als spezifisch protestantisches Seitenstück die innerweltliche Askese der calvinistischen Präzision oder des kulturindifferenten Sektentums. Die Gewißheit, das asketische Ziel erreicht zu haben, läßt die Askese in Libertinismus „umschlagen“: vollendete Weltabkehr in der Theorie, daneben volle Freiheit des Trieblebens complexio oppositorum bis zur Depersonalisation. Die Einsicht in die Unmöglichkeit, das Ziel zu erreichen, gebietet auf die methodische Askese zu verzichten und passiv nicht nur die äußeren Schickungen hinzunehmen, sondern demütig sogar die eigene Sündhaftigkeit zu tragen: Synthesis zwischen Heiligkeitsideal und Wirklichkeit unter dem Primat der Ablehnung. An Stelle des methodischen Kampfes gegen die Sünde tritt das radikale Sündenbekenntnis und die paradoxe Lehre vom gerechtfertigten Sünder, vom peccator iustus. Der Glaube hebt in eine höhere Sphäre, von der aus die Einzelsünde irrelevant wird. In diesem Gedanken liegt die unvergleichliche Kraft und Tiefe Luthers, sein unvergängliches Erbe.

Ueberall ist hier die Ablehnung der profanen Kulturentwicklung die Voraussetzung. Aber zwei gleichwichtige Folgen ergeben sich: Es wird 1. eine innerreligiöse Kultur der frommen Lebenshaltung erzeugt, es muß 2. ein Weg gefunden werden, um mit der Welt sich abzufinden, und man begibt sich auf den Weg des Kompromisses oder der Synthese. Im letzteren Falle ist die religiöse Kultur Ausdruckskultur, Symbolik des Ueberwirklichen in den Formen der

Wirklichkeit. Gothik und Scholastik haben hier ihre großen unvergänglichen Dome errichtet. Kunst und Wissenschaft weisen gleichermaßen in das Uebertwirkliche hinaus. Alle Wissenschaft ist hier Theologie oder ancilla theologiae, die Profanwissenschaft will Gott in seinen Werken erkennen.

Nicht eindeutig, aber gerade in ihren Abwandlungen aufschlußreich ist die Stellung zur Politik. Es tritt entweder eine prinzipielle Gleichgültigkeit ein wie im Luthertum, was faktisch zur Verherrlichung der bloßen Gewalt geführt hat, oder aber die politische Aufgabe wird in das religiöse Ziel einbezogen, und zwar auf doppelte Weise: entweder wird die Politik der klerikalen Herrschaft unterworfen und in ihren Zielen beschränkt und in ihrem Leben gebunden — so im Katholizismus —, oder sie gilt als Gegenstand der allmählichen Verchristlichung — so grundsätzlich im neueren Protestantismus. Hier ist die Grenze zwischen Religion und Profankultur flüssig geworden. Die profane Sphäre ist stete Aufgabe. Im ersten Fall der politischen Indifferenz ist Belehrung das einzige Mittel der Weltdurchdringung, im zweiten und dritten wird die Politik in den Dienst des religiösen Ziels gestellt. Die Antinomie, die so auftaucht — hie Bekehrung, hie Gestaltung weltlicher Verhältnisse — hat Luther zu dem Verzicht auf prinzipielle Verchristlichung der Politik geführt; der Katholizismus löste sie durch sein Autoritätsprinzip. Politische Entscheidungen werden im Namen Christi gefällt. Hier wird nicht bekehrt, sondern Gott selbst entscheidet durch seine Mandatare zum Heil der Kirche. Im Neuprotestantismus kommt die Antinomie zu voller Entfaltung. Nur das Heil der Seele kommt in Frage, und doch soll die Welt gemodelt werden. Das Heil der Seele ist unabhängig von aller äußeren Ordnung, und doch ist es nötig, den christlichen Geist durch Staatsgesetze zu sichern. Das Evangelium predigt Gewaltlosigkeit und Armut, und doch darf Krieg geführt und nicht gegen den Reichtum gepredigt werden. Das Ergebnis war stets ein fauler Kompromiß, die „allmähliche Ueberwindung der Welt". Das Verbot der Gewaltanwendung soll erst gelten, wenn es überflüssig geworden ist, wenn Gewalt anzuwenden nicht mehr nötig ist. Eine Begründung fehlt dieser Stellung nicht. Das Aeußere soll in den Dienst des Inneren treten.

Klassisch ist die Situation bereits auf dem Boden des Luthertums formuliert, und zwar charakteristischerweise in dem Augenblick, wo eine aktive christliche Politik von ihm aus unternommen wurde. Der These, daß Gewinnung und Bekehrung der Einzelnen unabhängig sei von allen äußeren Verhältnissen und möglich und zu fordern mitten im äußersten Elend, stellte Stoecker die Antithese gegenüber, daß es unmöglich sei, vom Hungernden eine innere Erhebung zu erwarten, und daß Bedingung aller geistigen Einwirkung sei, erst einmal die Verhältnisse zu ändern. Stoecker bekannte sich gleichermaßen ernst zur individualpädagogischen These wie zur sozialethischen Antithese. Es ist sein Verdienst, die zweite klar gesehen und mit unbeirrbarer Sicherheit festgehalten zu haben. Freilich ist zugleich damit der unauflösliche Widerspruch angezeigt, in dem seine christliche Politik sich bewegt hat und an dem der kirchliche Liberalismus vollends sich tot gelaufen hat. Letzterem blieb nach dem Rückgang von Paulus zu den Evangelien als Ideal nur die Nachfolge Jesu. Aber man wollte allmählich bei Allen verwirklichen, was doch sofort und vom Einzelnen ohne Rücksicht auf die große Zahl zu fordern war. Man entdeckte das Evangelium, sah seine prinzipielle Gleichgültigkeit gegen die Kultur und versuchte nun bald die Kultur, bald das Christentum zu „retten". So kam es weder zu energischer Vertretung des Christentums noch zu kräftiger Politik. Beides hemmte sich gegenseitig. Nur Naumann hat die Konsequenz nach der einen Seite gezogen und das Christentum dem stillen Kämmerchen vorbehalten. Heute gehen viele den entgegengesetzten Weg und preisen den politischen Quietismus.

Die Antithese bejahte die Politik und sollte doch auf dem Boden der reinen Pädagogik gelöst werden. Das war unmöglich. Im Grunde setzt die Antithese ein anderes Verhältnis von Welt und Ueberwelt als die These. Das Ergreifen der Ueberwelt ist jener von dem äußeren Verhalten abhängig. Der Altprotestantismus kam um die Schwierigkeit herum, indem er die Führung der Seele Gottes Vorsehung anheim stellte und die ganze Ewigkeit dafür hatte. Heute wird das Diesseits gewichtiger genommen und zugleich, wenn auch ungern, anerkannt, wie einflußreich die äußeren Verhältnisse sind. Aber lösbar ist der Zwiespalt nur auf dem Boden

der religiösen Bevollmächtigung zur Tat neben dem Wort, durch offene Anerkennung weltimmanenter Aufgaben. Das ist die Schicksalsfrage der Kirche. Gefordert wäre die Synthesis von transzendenter Motivation und immanenter Teleologie. Ist sie vollziehbar? Noch einmal sei der reine Gehalt des Reichgottesglaubens herausgearbeitet.

An den Höhepunkten der Geschichte des Christentums standen noch immer nebeneinander der Heilige und der Held. Beide eine Verkörperung des christlichen Ideals: der Heilige als Verkünder der Buße, der einen Sünder neben den 99 Gerechten retten will, der Held, der souverän die Welt gestaltet. Zwar die Verkündigung des kommenden Reichs ist nicht von der Veränderung der Verhältnisse abhängig. Erst wo der Weg von Gott her gefunden ist und ein gegenwärtiges Gottesreich gestaltet werden soll, ist die Tat möglich. Zwar, das jenseitige Gottesreich erlaubt nur die Verkündigung und Vorbereitung durch Weltabsage. Die Gegenwart des Gottesreiches gebietet anderes. Jetzt tritt die Eschatologie erst in die rechte Beleuchtung. Ihr Zukunftsgemälde und ihre Jenseitshoffnung ist erst unter dem Gesichtspunkt des modernen Menschen ins unendlich Ferne hinausgerückt. Daß jene Zukunft unmittelbar bevorstehe, ist aber ein Gedanke, der zum Wesen eschatologischen Glaubens gehört, mag nach irdischen Maßen die Zeit wie immer lang sein und nach Jahrtausenden gezählt werden. Die Zwischenzeit versinkt vor dem Blick des eschatologisch gerichteten Gläubigen. Er lebt immer am Ende der Zeiten, im Anbruch des neuen Aeon, dessen Vorzeichen in die Zeit hineinragen. — Der Heilige verkündet die neue Zeit, der eschatologische Held gestaltet sie. Der Heilige ist Transparent, der Held Mandatar Gottes. Am Heiligen ist die Persönlichkeit alles, der Held wird zum Helden durch sein Werk. Der Heilige steht jenseits der Zeit, der Held erfüllt und gestaltet sie. Wie stehn beide zu einander? In den Helden kann die Heiligkeit, die „asketische" Grundhaltung als Moment eingehen. Hinter der Tat steht noch die Ruhe dessen, der von der Welt nichts erwartet. Im Kämpfer lebt ein Friede, der nicht von dieser Welt ist. So scheint der Heilige Verkörperung nur eines abstrakten Moments und der Held erst volle Persönlichkeit. Aber noch ist eine Ergänzung, voll-

ends auf protestantischem Boden nötig: In dem Augenblick, wo der Held kämpft, verschwindet seine Transparenz für den Gegner, darum bedarf er der Ergänzung durch den Heiligen. Der Held ist, kann man sagen, nur da suffizient, wo er nicht mehr nötig ist, wo es nicht mehr zu kämpfen gilt. Ein zweites tritt hinzu: der Heilige steht in einer unheiligen Welt, die darum stets der Mahnung und Warnung bedarf [1]). Die Heiligen werden stets eine kleine Herde sein, aber eben das Salz der Erde. Es ist eine Hauptschwäche des Luthertums, daß es seit dem Kampf mit den Täufern die „asketische" Kulturkritik nicht mehr sich einordnen konnte, und daß in die Sekten hinausgestoßen wurde, was berufen war, in der Kirche fruchtbar zu werden. Ein unvergeßliches Bild, das uns aus einer der größten Zeiten der europäischen Geschichte gegenübertritt, beleuchtet die hier gemeinte Polarität der eschatologischen Haltungen: der Quäker Fox, den Hut auf dem Haupt, tritt vor den Lordprotektor und dieser entblößt vor jenem den Kopf. Der Held verneigt sich vor dem Heiligen. Der Heilige scheint nur das Kommende zu sehen, aber im Grunde ist gerade er es, der nach der neuen Ordnung lebt. Gegen die Profankultur sind beide, Held und Heiliger, gleichgültig. Das Reich Gottes soll heraufgeführt werden.

Der Vergleich mit dem Kulturidealismus ergibt eine volle Gegensätzlichkeit. 1. Ueber die Zeit des Eintritts: die Kultur-Utopie setzt das Ziel in unendliche Fernen, die Eschatologie in die Gegenwart; 2. über die Art des Eintritts: hier allmähliche Entwicklung, dort einmalige Katastrophe; 3. in der Motivation: hier ist der Blick auf die Idee, dort auf Gott gerichtet, hier ist das Ideal Norm des Wollens, dort ist die erfüllende Gegenwart Gottes bewegende Kraft. Der von Gott Erfüllte ist in Gottes Reich. Damit ergibt sich ganz allgemein die Gleichgültigkeit gegen alle geschichtliche Entwicklung. Geschichtliche Entwicklung kann nicht zum Ziel führen; denn das Reich kommt wie ein Dieb in der Nacht, ja es ist schon im Anbruch. Der kulturphilosophischen Beziehung der Gegenwart auf das Ideal ist hier die lebendige Dynamik der Bewegung entgegen-

1) Kann Heiligkeit auch Moment am Helden sein, muß sie es am religiösen Helden, so ist doch der Heilige notwendiges Korrelat des Helden.

gesetzt. Die Beteiligung am Reich Gottes ist unabhängig von aller Einsicht in die kultursystematischen Zusammenhänge des Tuns. An jedem Punkt des Kultursystems kann der Durchbruch neu erfolgen. Die eschatologische Mission ist unabhängig von der äußeren Zweckbeziehung des Tuns. Der Glaube hat es stets gewußt, daß seine „Weisheit" nicht an die Höhe des Kulturbewußtseins gebunden ist, daß Religion haben darf, wer von Kunst und Wissenschaft keinen Deut haben kann, und daß man beide haben kann, ohne von Gott einen Deut zu ahnen.

Der Kulturidealismus wendet ein, daß gerade dieser Glaube eine radikale Täuschung gewesen sei, die man den kulturlosen Kreisen zu überlassen habe. In der Tat, mit der Endgültigkeit und Einmaligkeit der Katastrophe steht und fällt die Eschatologie. Daraus schöpft sie ihre Kraft; wer ihren Glauben für sinnlos hält, wird von ihr an den Kulturidealismus gewiesen, oder zurückgeworfen auf die rein transzendent gerichtete Hoffnung. Die Enttäuschten sind oft den zweiten Weg, die Skeptiker ebenso oft den ersten gegangen. Der Historiker aber hält fest: jedesmal ist die Hoffnung enttäuscht worden, doch jedesmal ist aus dieser Täuschung eine neue Kultur hervorgegangen. Die Dynamik der kulturindifferenten „aktuellen" Eschatologie wälzt das Kultursystem um. So erscheint es als die Tragik unserer Zeit, daß sie illusionslos geworden ist. Daß der Irrtum Leben spenden und Kräfte zeugen kann, hat Nietzsche recht gesehn. Daß die Wahrheit nicht töte, sondern frei mache, wo ihr Becher bis zur Neige geleert wird, ist ein Glaube, aber daß dieser Weg der offenen Anerkennung der Wirklichkeit heut der einzig gangbare ist, ist gewiß.

Zwischen den Enttäuschten und den Skeptikern stehen die, die das Zerrinnen der Illusion nicht tödlich enttäuscht hat. Das war möglich, weil der äußere Erfolg hier eben ganz bedeutungslos ist, weil der Blick nicht auf das Ziel gerichtet ist, sondern die erlebte Dynamis das Handeln bestimmt, weil der Gläubige bereits in der anderen Welt lebt, weil ihre Kräfte sich in ihm auswirken. Kultur, wenn sie hier geschaffen wird, ist nicht Ziel, sondern Ausdruck der inneren Bewegtheit. Nicht die unendliche Zukunft ist wichtig, sondern das Gegenwartstun, das als solches, nicht als Vorwegnahme eines

Kulturziels Ausdruck des Transzendenten ist. Die Zielsetzung des Handelns wird nicht geleugnet, aber seinen Wert empfängt es, sofern es Symbol des Ewigen ist. Der Glaube, daß das Reich jetzt zu uns komme, ist unabhängig von geschichtsphilosophischer Reflexion. Freilich der Nimbus, den der Kulturidealismus um den Entwicklungsgedanken gewebt hat, zerreißt und ist längst zerschlissen. Die Entwicklung braucht nicht geleugnet zu werden, aber religiös ist sie, zumal am Rande des Kulturchaos, zu dem sie geführt hat, ohne Bedeutung. Das Historische macht nicht selig, die unendliche Zukunft aber erst recht nicht. Selig macht die Gegenwart Gottes.

Wenn der Glaube an das gegenwärtig kommende Reich, wenn die „aktuelle Eschatologie" den Gegensatz zwischen transzendentem und immanentem Lebensziel überwinden soll, so muß sie eine Antwort haben auf die Frage: was bedeutet die jeweilige Kulturgestaltung in der Oekonomie des Reiches Gottes? wird und wie wird ihr Gehalt bewahrt? und es muß aufgewiesen werden können, in welcher Weise der Glaube Kultur gestaltet, ohne ein explizites Kulturbewußtsein vorauszusetzen und ohne um der „natürlichen" triebhaften, ja in der Empirie stets auch widerethischen Koeffizienten aller Kulturgestaltung willen dieser selbst zu entsagen.

Aus dem Glauben wächst Kultur. Aus ihm allein wächst eine Kultur, die vor dem religiösen Urteil bestehen kann. Alle Tat ist hier Symbol, Ausdruck des Glaubens an die Gegenwart Gottes und der Ehrfurcht vor dieser. Insofern treten die schlichteste Pflichterfüllung und die Arbeit an den „eigentlichen" sogenannten „letzten", „geistigen" Kulturaufgaben auf eine Linie. Es wird irrelevant, was erreicht wird; daß Gott damit die Ehre gegeben werde, bleibt das einzig Bedeutsame. Aber die Atomisierung, die für den lutherischen Berufsgedanken im Gegensatz zum calvinistischen Prinzip der Verherrlichung der Ehre Gottes auf Erden daraus folgte, die Auflösung der civitas dei in ein Aggregat ihr Heil suchender Menschen, wird durch den Reichgottesgedanken aufgehalten. Nicht auf das individuelle Seelenheil, sondern auf das Reich Gottes zielt das Handeln jedes Einzelnen.

Nur durch Glauben an das kommende Reich sind guter Wille und Inhalt des Willens, Willensziel und Willenshaltung eindeutig

aufeinander zu beziehen, und zwar dadurch, daß alles Tun nichts ist als Ausdruck der Ehrfurcht vor Gott, aber zugleich als solcher auch Bau an seinem Reich [1]).

Ist die Kultur selbst dieser Bau? Wäre sie es, so würde doch das Kulturbewußtsein den Vorrang haben; dann aber müßte die Religion sich wieder aus den Schlingarmen der Kultur lösen und ihre eigene Gemeinde aufbauen, in der es anders zugeht als in der Welt. Um Gottes willen müßte das Götzenbild der Kultur umgestoßen werden. So ist tatsächlich der Weg der Geschichte mehr als einmal gegangen, und es werden sich immer wieder die beiden Momente „Religion" und „Kultur" von einander abspalten, gesonderte Wege verfolgen, sich bekämpfen, sich überholen. Zu Zeiten aber zerstört der Ruf nach Gott, der Glaube an das kommende Reich mit elementarer Wucht das in sich uneine Gefüge und schmilzt „Religion" und „Leben", Jenseitsglaube und Diesseitsgestaltung in eins — aktuelle Eschatologie.

Irgendwo in äußerlich beiseite gedrückten Gruppen stets lebendig, rauscht der Chiliasmus im Zerfall der Kultur mächtig auf und glaubt gerade da, wo alle andere Hoffnung zuschanden wird, glaubt an das gerade nun kommende Reich. Chiliastische Stimmung ist zeitgebunden. Der Gehalt der in ihr verhüllten aktuellen Eschatologie bleibt vom Lauf der Zeiten unbetroffen. Er liegt in der Synthese von transzendent gerichtetem Glauben und diesseits gerichteter Hoffnung, in der Vernichtung der Kluft zwischen religiöser und profaner Sphäre, in der Einheit von religiösem und

1) Objektive Kulturgestaltung (in Wissenschaft, Rechtsordnung und so fort) garantiert infolge ihrer unumgänglichen Spezifikation nicht für die Höhe der persönlichen Gesamthaltung, letztere niemals für das Maß objektiver Wertverwirklichung. Bei einem Minimum der letzteren kann ein Maximum der ersteren bestehen und umgekehrt. Die Synthesis der Sach- und Personalwerte liegt nicht in der Idee der einzelnen Werte selbst. Sie erwächst erst als Glaubenspostulat aus der religiösen Kritik der Idee der Wertverwirklichung. Erst vor dem Forum des Glaubens und darum ohne apostteriorischen Beweis, aber auch ohne unmittelbar evidenten Aufweis erweisen sich der, der nur fragt, was ist recht, und der, der fragt, was kommt danach, der moralische und der politische Mensch und gleicherweise in der höheren hier in Frage stehenden Potenz der Heilige und der Held als äquivalente und komplementäre Träger des Reiches Gottes.

profanem Ziel. Wie aber findet das profane Ziel seine inhaltliche Bestimmung? Und wie wird es unabhängig von dem, was wir den Primat des Kulturbewußtseins nannten? Ziel ist die Gestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens aus der Kraft des unsichtbar gegenwärtigen Reiches Gottes. Das Ziel der Diesseitsgestaltung fordert Aufgabe auch der innerweltlichen Askese. Die transzendente Motivation erteilt dem geistigen Schaffen wie dem werktätigen Gestalten prinzipiell die gleiche Würde. Die empirische Spezifikation des Ziels fordert die Gliederung des Gesellschaftsgefüges, bedingt den „Unterschied der Aemter". Aber die Motivation stellt den Gebietenden und Gehorchenden, den höchsten und niedersten Dienst auf die gleiche Stufe. Das „Kulturbewußtsein" begründet keinen Primat mehr, und doch wird die Kulturgestaltung bejaht [1]).

Damit ist der Weg freigelegt, den Symbolcharakter der Kultur näher zu bestimmen und dem Einwand, der chiliastische Glaube sei Illusion, zu begegnen.

Der historische Aspekt und der Glaube gehen hier auseinander, ohne sich dabei ins Unrecht zu setzen. Gegenstand der historischen Erkenntnis sind immer nur die Auswirkungen des Glaubens, Gegenstand des Glaubens ist das unsichtbare Reich Gottes, das nur in jenen Auswirkungen sich symbolisiert. Sie sind nicht sein Abbild, die Kultur ist ein Gleichnis des Gottesreiches nur, insofern sie seine Erscheinung in der Empirie ist. Kultur und Reich Gottes sind nicht zwei voneinander getrennte Ziele des Lebens, aber sie sind auch nicht identisch, sondern es ist die Kultur immer nur der Widerschein des Gottesreichs in der Empirie. Darum ist Kulturgestaltung Dienst am Reiche Gottes. Aber es ist doch für das Reich Gottes der Zusammenbruch der Kulturen belanglos. Ihr Gehalt bleibt in der Tiefenschicht des Reiches Gottes bewahrt [2]). Das Reich Gottes

1) M. a. W.: die mit der Besonderung gesetzte Stufung der Kulturaufgaben und der zugeordneten Berufe bleibt, vor Gott ist diese Stufung axiologisch bedeutungslos, aber eben zur Symbolisierung dieses stets verdeckten Sachverhalts muß sie religiös-subjektiv gerade umgekehrt werden. Unter diesem Gesichtspunkt lese man 1. Kor. 12, 18 ff.

2) Es ist hier nicht der Ort die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen dieser These zu erörtern. Das könnte heute nicht

ist nur gegenwärtig im schaffenden und gestaltenden Geiste, der in seinen Werken wächst und nur von seinem Wachsen einen lebendigen, lebenzeugenden Ausdruck gibt. Die Werke sind nur abgeleiteterweise Symbol des Gottesreichs. Der einzig mögliche Vergleichspunkt liegt nicht in der Aehnlichkeit von Urbild und Abbild, sondern in der Identität, der Selbigkeit des göttlichen Geistes, der als ein und derselbe in ein und demselben Walten das Reich Gottes und die Kultur als dessen empirischen Ausdruck baut. An Stelle des theoretischen Aehnlichkeitsverhältnisses tritt die strengste Identität der Dynamik.

So wird auch die Spannung zwischen dem überzeitlichen Gehalt des Reichs-Gottesglaubens und der Auswirkung in der konkreten historischen Situation überwunden. Daß das Reich Gottes mitten unter uns sei, besagt ein doppeltes: es besagt die Allgegenwart des göttlichen Reichs schlechthin, aber es bezieht sie zugleich und an erster Stelle auf die gegenwärtige Situation, indem es ausspricht, daß es mitten unter uns sei.

Wo dieser Gedanke im Vordergrund steht, wo der Glaube an ein neues Kommen des Geistes aufwacht, ist die Haltung eschatologisch. Ihr Gepräge empfängt sie von der Hoffnung auf die große Wendung heut und jetzt. Erfüllt wird diese Hoffnung stets nur für den Glauben; aber sie verliert dadurch nichts an Intensität und Gewißheit, daß ihre Erfüllung in einer anderen Schicht liegt als die Keime, aus denen sie erwächst, daß kein Himmelreich auf Erden kommt. Denn der Gegenstand, auf den sie letzlich sich richtet, ist nichts weniger als ein Zukunftsbild, kein fertiger Zustand, sondern die wirkende Gegenwart Gottes selbst, die in allen Konkretionen des menschlichen Tuns stets nur inadäquaten Ausdruck findet. Aber der Glaube, daß im Tun und Gestalten des Menschen das Gottesreich, das actus purus

ohne eine Auseinandersetzung mit der Theosophie bzw. der Anthroposophie geschehen, deren Stärke gerade in dem ernsten Suchen nach einem metaphysischen, d. h. durch äußere Zerstörungen nicht antastbaren Ertrag der Diesseitsgestaltung liegt. Erst in der Ausführung, darin daß man das Unsichtbare versinnlicht, schleicht sich der Fehler ein, dessen suggestive Wirkung übrigens die „kritische" Eskamotierung des Intelligibeln als berechtigten Rückschlag auf ihr Konto buchen mag. Es lebt doch eben auch hier der Glaube, den wir meinen, daß Gott „das Geisterzeugte fest bewahre".

und darum ein immer Kommendes ist, doch eben gegenwärtig sei, bleibt gegen allen Skeptizismus gefeit, vor allem gegen jenen, der die gefährlichste Waffe ins Feld führt, gegen den Zweifel der Ernstesten und der Lässigsten, den Zweifel der Lauheit und der strengen Selbstprüfung, den ethischen Pessimismus.

Der Glaube ist stets dessen gewiß, daß das Schwergewicht des Lebens jenseits der Erfahrung liegt. Indem er die egozentrische Haltung durch die Gewißheit von der Theozentrizität des Lebens ablöst, macht er das Chaos an der Oberfläche des Lebens, ja die einzelnen Sünden, irrelevant. Von hier aus erschließt sich die ganze Tiefe des lutherischen Rechtfertigungsgedankens. Die psychologische Analyse verbietet die optimistische Beurteilung auch nur eines einzigen Einzelfalles. Und dennoch wird der Glaube an die sittliche Wiedergeburt des Menschen festgehalten. Das schelmisch kühne „pecca fortiter" Luthers, der Schauder aller Idealisten, ist der pointierte Ausdruck dieser Glaubensgewißheit. „Das Reich Gottes ist nicht hie noch da, sondern es ist mitten unter euch." Empirisch nachweisbar ist es für keine Handlung, daß sie aus dem Glauben kommt. Aber der Glaube bedarf solcher Gewähr nicht, um zu glauben, daß Gott ein wirkender und schaffender Gott sei. Dieser Glaube ist ein Glaube trotz der Empirie. Er kann sich dazu aufgipfeln, daß eben die tatsächliche Gottlosigkeit ihm zur Offenbarung wird, in der er das Walten Gottes spürt. Dann sucht und findet er Gott bei den Gottlosen, den „Sündern und Zöllnern". Gottlosigkeit offenbart sich als Gottsuchen. Und — „l'on ne chercherait pas Dieu si l'on ne l'avait pas trouvé". Nicht das Bekenntnis, sondern die Lebenshaltung entscheidet, am Maßstab der aktuellen Eschatologie also die eschatologische Lebenshaltung. Sie ist durch die ganze Geschichte des Christentums hindurch eine der Formen, in denen das Leben als gottbezogen sich darstellt, in ihrer vollen Entfaltung historisch und psychologisch bedingt, in ihrem Gehalt weder ein Glaube an das jenseitige noch an das diesseitige Reich Gottes, sondern an den Ewigkeitsgehalt, der jetzt und hier unzerstörbare Wirklichkeit wird. Fern sei alle pathologische Autosuggestion, die sich in Hochgefühle hineinsteigert, um entnervt zurückzusinken, jene autosuggestive Hypokrisie, die zumal den Verkünder nur zu leicht befällt. Sie ist

gleich verderblich, ob nun von der Kanzel Himmelsklänge säuseln oder Gerichtsdonner die Luft erschüttert; sie ist der Abgrund der Verkehrtheit, die das eigene Ich, seine Erlebnisse und Stimmungen, die Eitelkeit auf seine Hoffnungen und auf seine Verzweiflungen an Stelle des unum necessarium setzt. Aber wie ist sie zu umgehen? Vorstellungen von Affekten gehen in Affekte über. Es sind eben keine Affekte vorzustellen, weder Sünde noch Seligkeit. Worauf es ankommt, ist die Erkenntnis des Unwerts der Zeit und der Glaube, daß das Reich kommt, daß es mitten unter uns ist. Dieser Glaube macht nicht stolz, sondern demütig, indem er stets wieder die eigene Unwürdigkeit vor Augen führt. Er kann nicht bewiesen werden. Denn es ist eben ein Glaube, daß in der Zeit ein neuer Sinn lebendig werde und ein neuer Rhythmus hindurchbreche, daß das Reich Gottes neuen Ausdruck im Denken und Handeln finden wolle. Aber alle Ausdrücke sind nicht an sich, nicht als reine Diesseitsgestaltung wichtig, sondern diese deuten immer nur hin auf das Transzendente [1]).

---

1) Eine solche Synthesis von immanenter Kulturethik und einer im Transzendenten verwurzelten Religion ist nicht etwas absolut Neues, sie hat eine typische Erfüllung bereits gefunden im christlichen Rittertum des Mittelalters. Dieselbe Symbolik, die in der deutschen Mystik Wald und Bach, das Gezwitscher der Vögel und das Zittern des Sonnenstrahls zum Symbol des Ewigen machte, in der Natur lebte und webte, um ihre Pracht und ihren Reichtum als Sinnbild des Göttlichen hinzunehmen, hat den Ritterdienst und das Heroentum zum Ausdruck der Kreuzesritterschaft geheiligt. Wolframs Parzival ist die vollendete einzigartige Verkündigung dieser weltoffenen, weltbejahenden Christlichkeit:

Kann Ritterschaft dem Leibe Ruhm
Und auch der Seel das Paradies
Mit Schild und Speer erjagen,
Mein Leben war stets Ritterschaft.

Hier ist keine doppelte Zielsetzung, sondern wo weltliche Ritterschaft in ihrem letzten Sinn erfaßt wird, da ist sie selbst Kreuzesritterschaft. So steht im Mittelalter neben der mönchischen Nachfolge Christi die ritterliche Gefolgschaft, neben dem Weg des Leidens der Weg der Tat, und bezeichnenderweise war es eine eschatologisch gestimmte Zeit, die diesen Weg eröffnete. In denselben Jahren, in denen Wolfram am Parzival arbeitete, verkündete Joachim von Flore das Kommen des Ewigen Reiches und er-

Was hier erörtert wurde, ist die formale Struktur des aktuell eschatologischen Glaubens. Die Frömmigkeit selbst ist stets auf einen letzten transzendenten Gehalt gerichtet und findet ihre Symbole nicht in reinen Formen, sondern in der inhalterfüllten Form, durch die das Heilige hindurch scheint. Sein Glanz ist dort am hellsten, wo er alles Persönliche, alles konkret Individuelle restlos durchdringt. Wo diese Bedingung erfüllt ist, da ist der König der Reichs, dem Nachfolge des Heiligen, Gefolgschaft des Helden und Dienst der Gemeinde gebührt.

Damit ist die Soteriologie nicht ausgeschaltet oder beiseite geschoben, sondern erfährt erst die letzte Reinigung von allen Motiven egoistischer Beseligung. Die rechtfertigende Gnade ist keine Anweisung auf ein seliges Jenseits, auch nicht bloßer Gewissenstrost, sondern Geschenk der realen und gegenwärtigen Verbundenheit mit dem ewig kommenden Reich.

---

schütterte mit seiner Prophetie die Grundfesten der Kirche diesseits und jenseits der Alpen.

Sehr aufschlußreich scheint mir auch das Verhältnis von Diesseits- und Jenseitseschatologie in der Idee des „Zwischenreichs", im Chiliasmus sich darzustellen. Die religionsgeschichtliche Forschung sollte ihr Augenmerk darauf richten, ob hier wirklich nur synkretistische Erscheinungen vorliegen oder vielmehr der bildliche, aber vollkommen treffende Ausdruck für das Doppelantlitz der aktuellen Eschatologie.

Keyserlings Philosophie in ihrem Verhältnis zu Geschichte und Religion*).

Von

Direktor Dr. Hinrich Knittermeyer in Bremen.

1. Graf Hermann Keyserling ist stets sorgsam darauf bedacht gewesen, die persönliche und sachliche Kontinuität in seinem Wirken sichtbar werden zu lassen. Das „Gefüge der Welt" glaubt zwar noch aus idealistischer Grundhaltung heraus die Einheit von Welt und Ich, von Außen und Innen in einem individualisierbaren Gestaltungsgesetz erfassen zu können, ihm lenkt noch

*) Es kommen wesentlich die folgenden Schriften in Betracht: Das Gefüge der Welt. 3. Aufl. Darmstadt, Reichl 1922, zuerst 1905. XX u. 391 S. („ganz Kunstwerk . . . . als solches aber vielleicht wirklich meine bisher stärkste Leistung" . . . . „hat . . . meiner geistigen Urform zum Ausdruck verholfen".) Unsterblichkeit. 3. Aufl. 1920 ebda. zuerst 1907. XXXV u. 263 S. („notwendige Problemstellung jedes, der von außen her nach innen zu vordringt und das metaphysisch Wirkliche schaut, aber noch nicht innerlich ergriffen hat".) Prolegomena zur Naturphilosophie. München, Lehmann 1910. XII u. 159 S. (von K. stets als der Ausgangspunkt seines wesentlichen Philosophierens betrachtet). Das Reisetagebuch eines Philosophen. 2 Bde. 6. Aufl. Darmstadt, Reichl 1922. XXXII u. 886 S. zuerst 1918. („von dem, dessen Dasein die ‚Unsterblichkeit' äußerlich feststellt und abgrenzt, habe ich erst im ‚Reisetagebuch' unmittelbar zu künden begonnen."). Schöpferische Erkenntnis, ebda. 1922. XVI u. 547 S. („verkörpert meinen ersten großen Schritt über den Zustand, aus dem das Reisetagebuch entstand hinaus; es ist zugleich die Einführung in die Schule der Weisheit.") — Als Ergänzung die Aufsatzsammlung: Philosophie als Kunst. 2. Aufl. ebda. 1922, XII u. 276 S. zuerst 1920.

ein spinozistischer „Geist der Mathematik" die Konstruktion des Universums. Aber schon die „Prolegomena" wenden sich grundsätzlich vom Idealismus ab. Kant hat als reflektierender Philosoph die Grenzen aprioirischer Erkenntnis sicher abgesteckt: sie gilt nur „vom Formal-Menschlichen in bezug auf eine mögliche Erfahrung". Aber damit hat Kant nur das Negative gesagt. Bergson tritt ihm als der positive Ergänzer zur Seite: Das entscheidende Wirkliche bleibt aller rationalen Feststellung unfaßbar. Das „lebendige" Ich „dauert in stetem schöpferischem Wandel", „selber unfaßbar bedingt es alle Faßbarkeiten", in ihm begegnet ein „Wirkliches", „das vom Standpunkt des Idealismus transzendent und jenseits des Umkreises möglicher Wissenschaft belegen ist". Jeder wissenschaftliche Ausdruck ist dem Wirklichen grundsätzlich „inkommensurabel", er verhält sich zum „Leben" wie der „abstrakte Plan" zur „sich ewig erneuernden Gestalt". Nur dadurch, daß er selber auch aus der Wurzel des Wirklichen aufstrebt, vermag sich die Wirklichkeit wie immer entstellt und verblaßt in ihm zu brechen. Das „Schöpferische", „Ueberindividuelle", „Ueber-Empirische" sind die „unbegreiflichen" Grundvoraussetzungen dieser Transzendenz, die als das metaphysische Sein unwandelbar „da ist", mag sie auch um der Not des Ausdrucks willen alle Weiten des Werdens durchmessen.

Was hier in engster Anlehnung an Bergson, aber mit starker kritischer, d. h. kantgeschulter Selbstbeherrschung als die Substanz des Keyserlingschen Philosophierens heraustritt, und was auch hinter dem Idealismus der Erstlingsschrift da, wo sie von dem Schöpferischen kündet, das im Augenblick die ewige Tiefe des Universums offenbart, lebendig ist, bildet auch das entscheidende Thema aller ferneren Schriften. Dies Thema wird mannigfach abgewandelt; indem es aus der naturphilosophischen Beschränkung auf den weiten Plan der geschichtlichen Gestaltformen tritt, ertönt es voller und löst zugleich wirksame praktische Entscheidungen aus; aber der Grundsinn „schöpferischer Erkenntnis" ist schon damals eindeutig formuliert.

Auch der Gegensatz zum Idealismus, der wesentlich dazu mithelfen muß, um dieser Philosophie ihr realpolitisches Gewicht zu verschaffen ist unter leiser Zurückdrängung des Kantischen Elements in

Keyserlings eigenem Denken in der gleichen Linie weiter betont. Dabei zeigt sich, daß dieser Idealismus von seinem metaphysischen Schwergewicht gelöst wird und dann in seiner bloßgestellten Formalität freilich höchst angreifbar erscheint. Aber mit dieser Methode, den metaphysischen Gehalt und die formale Erkenntnisqualität nach vermeintlich Kantischer Anleitung zu trennen, macht sich Keyserling die Ablehnung des deutschen Idealismus zu leicht. Fichte, Schelling, Hegel stehen ihm unantastbar tief „im Wesen der Dinge", und nur der hoffnungslose Wunsch, dies Wesen „aus Gründen" zu entwickeln, verurteilt ihre Philosophie zum Scheitern. Heute drückt Keyserling das so aus: weil der Nerv der idealistischen Sinngebung nicht im Wirklichen, sondern in einer mit äußerlicher Gebärde *vor* dies Wirkliche hinprojizierten Ideenwelt liegt, deshalb ermangelt sie der schöpferischen Kraft. Diese Halbheit in der Beurteilung des Idealismus belastet von vornherein die eigne Entscheidung.

An der idealen Projektion bricht sich das „eigentliche Leben" des Idealismus „zunächst nicht anders, wie ein Lichtstrahl an einer vorgehaltenen schiefen Ebene". „Sein Geistesleben erscheint unter allen Umständen als ein abgeleitetes." „Die Vorstellung, vermittelst intellektuell anerkannten Sollens zu innerer Erneuerung zu kommen, illustriert mit wohl abschließender Deutlichkeit die *Wesensfremdheit* des modernen Menschen." Das alles trifft zu für allerhand pseudoidealistische Rezepte, mit denen man den Geist der Zeit bessern möchte; aber es verrät zugleich die wesentliche Fremdheit Keyserlings gegenüber den wirklichen Kräften, aus denen der ungebrochene Idealismus lebt. Die „intellektuelle" Anerkennung des Sollens setzt jedenfalls bei Kant eine wesentliche andere „Form der Intellektualität" voraus, als wie sie Keyserling vorschwebt. Und wenn er gar solch „äußerlich Gesolltes" mit „Programmen" vergleicht und den Programmcharakter des Idealismus für seine Unwirksamkeit (die schließlich auch bestritten werden könnte) verantwortlich macht, so ist in solcher Kennzeichnung das faustische Ringen des Idealismus um Welterfassung, ja *Weltbestimmung* verlorengegangen, für das die „Prolegomena" noch empfänglich waren.

Das *unbedingte* Soll ist mit dem Programm identifiziert, und Leopold Ziegler kann in seinem „Gestaltwandel der

Götter" etwas „niveaulos" spotten über die Durchschnittsmoral und das Polizeisystem der idealistischen Ethik. Das Urmotiv der Idee liegt aber nicht in ihrem Befehlscharakter, sondern in etwas ganz anderem, das nicht durchdacht und durchlebt zu haben Keyserling selbst zum Verhängnis wird. Deswegen muß hier davon die Rede sein.

2. Nicht auf dem Imperativ liegt der Nachdruck bei der Idee, sondern auf der Unbedingtheit dieses Imperativs. Der Imperativ ist nicht dazu da, um den vorhandenen Willen zu katechisieren, sondern um ihn als einen ganz anderen, eben nicht vorhandenen Willen allererst zur Existenz zu bringen. Das ist der dynamische Impuls, durch dessen Erweckung Kant den Aufklärungssinn des „Intellektuellen" über sich hinausreißt in eine ganz neue Dimension des Wirklichen, für die es zuvor nicht bloß dem Denken an der Sprache gebrach, sondern die erst durch die Sprache dieses Denkens ihres ungebrochenen, d. h. unbedingten Werdesinnes innewerden konnte. Keyserlings Philosophieren wächst überall erkennbar aus enger Verbindung mit der biologischen Problemwelt heraus. Von da aus zieht es stärker und reifer die historische Bewegung in seinen Blickkreis. Aber wie die „Symphonie" des ersten Werkes es psychologisch deutlich macht — das „Schöpfertum", in dem es Welt und Geschichte urhaft sich verwirklichen fühlt, weiß nicht um die unüberwindliche Gewalt, mit der uns das Werden in seine Bewegung hineinzwingt, weiß nicht um die Besitzlosigkeit unserer Existenz, die uns ganz der Unrast geschichtlicher Wesensverwirklichung überläßt, weil wir aus der natürlichen Harmonie geistiger „Wertbeständigkeit" uns vertrieben sehen.

Es ist sicher, daß zumal bei Kant und Fichte dieser Werdesinn viel zu einseitig moralisch beleuchtet erscheint. Hier hat das Werden sich noch nicht in seiner alles mitreißenden metaphysischen Urkraft, sondern nur in der spezifischen Bestimmtheit des praktischen Vernunftwillens erfaßt. Und hier ist zweitens insofern wenigstens der Schein des aprioristischen Formalismus nicht vermieden, als der Wille unter das — freilich unbedingte — Gesetz der Ethik gerückt erscheint, statt daß dies a priori als ein nicht übergeordneter, sondern

mit dem Willen zugleich gegebener logischer Ausdruck desselben bestimmt wäre.

Zum Ersten. Der Wille ist nur eine Aeußerungsform der Menschenseele, die wohl die entscheidende Qualität jenes unendlichen Werdeverlangens darstellt, aber doch nicht seine totale Wurzel ist. Man müßte denn schon im Schopenhauerschen Sinn den Willen interpretieren, wo er aber zugleich sich abschwächt zu einer blinden, ins Triebhafte zurücksinkenden bloßen Daseinslust. Das, was die eigentlich historische Art des modernen Menschen bezeichnet, ist jenes abgründige Verlangen des Ich, sich ins Unendliche zu verwirklichen, mit Erkenntnis, Willen und Tat sich auszuleben; nicht um sich an Dingen, und seien es die höchsten, zu befriedigen, oder um weltschmerzlich am eigenen Ich sich zu berauschen, sondern um dies Ich mit seinen unerschöpften Energien in die Zukunft hineinzuprojizieren.

Und zum Anderen. Das Werden existiert nicht nur durch das Soll der Idee, das es über seine natürliche und vorfindbare Bedingtheit hinaustreibt. Diese Unbedingtheit des Werdewillens ist erfordert als Voraussetzung seines geistigen Grundcharakters. Aber dies „Soll" ist nur der auf die Sinneinheit zurückbezogene Ausdruck, das reflektierte Erfassen einer Kraft, die in ihrer bewußten Erfassung sich steigert und innerlich zentriert, die aber als metaphysische Wirklichkeit nicht minder faktisch gegeben ist als die Wirklichkeit der Natur. Was immer an Gestaltungen aus dieser Werdekraft herauswachsen mag, ob es sich um Staat, Kultur oder auch um eine Ethik handelt, all das ist als Gestalt schon eine Verfestigung jenes Werdens, dessen Fruchtbarkeit zwar allein an seinen Gestaltungen verfolgbar ist, das aber darin nicht es selbst in seiner metaphysischen Gestaltenfremdheit und Gestaltüberlegenheit sein kann. Jener Werdezwang oder besser jene Werdefreiheit ist selbst das stets über sich hinausweisende und in sich sich steigernde „Leben", das alle Begreiflichkeit, alle kulturelle, staatliche, rationale Formung, so sehr es ihrer bedarf, doch immer wieder durchbricht und über ihre Vorläufigkeit hinaustreibt; auch wenn es nur im Gegensatz zu all diesem theoretisch formuliert zu werden vermöchte. Nur für ein Festes gibt es Bewegung, nur für ein Sein Werden, nur für

Begrenztes das Unbegrenzte. Das ist älteste Weisheit. Aber dennoch ist dies Andre in keine Form zu Befassende und niemals Auszuprägende nicht etwas Dumpfes und Triebhaftes, kein in dunkler Unbestimmtheit flackernder Lebensdrang (zu dessen Kennzeichnung man sich freilich gern der erhabensten Worte bedient), auch nicht etwas, das dem beständhaften Sein gegenüber von vornherein der Nichtigkeit des Werdens und Vergehens angehört, sondern beständhafter womöglich als das Sein, das ja von ihm gerade immer wieder aufgelockert wird: das ewige, ungeendete Werden; und ebensowenig etwas Vorrationales, noch Unbelichtetes, sondern gerade ein Tiefersinniges, Hellerleuchtendes. Die Sieghaftigkeit und Klarheit der Werdelust, das Licht der Geschichte ist in ihm, das zwar nur in seinen „Schöpfungen" sich bricht und sichtbar wird, aber an sich selbst existent ist. Das ist die Macht der Idee, wie sie jedenfalls dem deutschen Idealismus einwohnt. Und diese Idee ist jetzt nicht mehr unendliche Aufgabe, unbedingtes Soll, sondern viel konkreter: in ihr ist das Werden aus der Nichtigkeit und Vergänglichkeit befreit, die die Antike ihm zusprach; im Werden lebt erst eigentlich der Mensch als historisches Wesen. Es ist kein Staat, keine Kultur, keine Sittlichkeit, keine Kirche, keine Philosophie, sondern in dem, was von ihnen da ist, offenbart sich gerade die Werdegewalt all dieser Gebilde, die stets das augenblicklich gewonnene Stadium verneint, um sich selbst lebendig zu erhalten.

Daß gerade auch der so ausgedeutete Idealismus heute der inneren Lage nicht gewachsen ist, liegt freilich offen zutage. Versinkt nicht am Ende doch der Mensch, wenn er sich diesem historischen Impuls in die Ferne überläßt? Ist vielleicht gar nicht einmal das Böse und das Gewissenlose, das durch den Ruf nach Verwandlung nur zu leicht ans Ruder kommt, aber doch schließlich sich entlarven ließe, sondern die Idee selbst der Dämon unseres Lebens, die Idee des Werdens, die in rasendem Umtrieb das Ich sich selber immer mehr entfremdet, indem sie es immer weiter aus sich herauslockt und an seine erwirkten Werke preisgibt? Das ist heute kaum eine Frage mehr. Die Gegenwart sieht sich zerstört von eben den Kräften, die seit der französischen Revolution sichtbar — vorher war alles „Bestreben", nachher wurde alles „Forderung" (Goethe) —

das Geschehen aus der Kontinuität gesunder, d. h. organischer Entwicklung herausrissen und aus der Idee zu bestimmen sich vermaßen. Der allseitig erwachte und erweckte politische Wille hat in seiner Wirkung nach innen und außen jede fruchtbare politische Basis zerstört; das Rechtsverlangen hat das wirkliche Recht entwurzelt, weil es mit seinen Forderungen in Menschheitsfernen griff, über die es keine Macht besaß, und so sich selbst auch in seinem Besitz diskreditierte; der allgemeine Wille zur Bildung hat jede wirkliche Bildung vernichtet, der ethische Systemeifer die wirkliche Sittlichkeit verderben lassen. Die Befreiung des Werdens ist auf der ganzen Linie das Verhängnis des Menschen geworden. Die Ideologie der Geschichte blieb — leider? — kein leeres und unwirksames Ideal, sondern sie ist Zerstörerin des organischen Lebens geworden, ohne das es für das Werden, für die historische Initiative nicht einmal einen Ansatz gibt.

Doch diese Konsequenzen brauchen nicht weiter ausgemalt zu werden. So ist unsere Lage. Und gleichwohl kann uns keine Lösung frommen, die von der eben gezeichneten Struktur des Werdens unberührt ist. Erst in der Sicht der Idee, erst in der Sicht der Freiheit beginnt unsere Welt, darin sind wir unterschieden von der Antike und von dem gesamten Osten. In ihr erst steigt die Vertikale über der Horizontalen des „vorgeschichtlichen" Geschehens an. Und das muß man gerade angesichts der Weisheit des Grafen Keyserling sich immer vergegenwärtigen.

3. Man hat Keyserlings Reisetagebuch, in dem er nach seinem Motto auf einer Reise um die Welt den kürzesten Weg zu sich selbst beschreibt, mit dem „Untergang des Abendlands" in eine Reihe gestellt. Diese Nebenordnung ist irreleitend. — Dem vergliche sich eher Leopolde Zieglers „Gestaltwandel", wo die Geschichte mit ähnlicher Virtuosität „bemeistert" ist wie bei Spengler; aber selbst dies Werk wächst aus seelischer Notwendigkeit, es ist doch — bei all seinen verzerrten Gesichten — Bekenntnisbuch von objektivem Gewicht, sein freilich sich übersteigernder Tatenthusiasmus ist mehr als Literatengebärde, er bedeutet irgendwie ein Schicksal, in ihm lebt Persönlichkeit sich aus. Vollends aber Keyserling begnügt sich

nicht mit der Analyse dessen, was erscheint, er folgert nicht mit der Gewandtheit eines bloßen Rechenmeisters, sondern er sucht nach den wesentlichen Bedingungen, und er fordert wesentliche Entscheidungen; er will nicht nur ein verführerisches Bild zeichnen, sondern den verantwortungsbeschwerten Augenblick geschichtlich erfüllen.

Die „Schule der Weisheit" mag in ihren einzelnen Bildungsmethoden noch so anfechtbar sein; es mag reichlich hochgegriffen scheinen, wenn Keyserling sie neben Universität und Kirche stellt und in ihr den neuen Typus einer Hochschule geistiger Wesensgründung sieht, dennoch ist sie Zeugnis für die Energie, mit der hier Denken und Leben aufeinander bezogen sind, mit der hier geistige Haltung praktisch wird.

Die Grundlage dieser Haltung läßt sich — durchaus im Einklang mit der Entdeckung der „Prolegomena" — dahin aussprechen: Nur wenn der Mensch zur Wesentlichkeit zurückfindet und in sich den ewigen Quellpunkt schöpferischen Lebens erfaßt, und nun jeder auf seine individuelle Weise *sich* in der Welt — wesentlich — „ausdrückt", nur in diesem Rückgang auf den *geistigen Sinngrund* unserer Existenz hat unsere Zeit eine Zukunft. Die schöpferische Wesenheit des Menschen steht im Mittelpunkt dieses Denkens. Sie in jedem einzelnen Menschen, der solcher Verwesentlichung fähig ist und sich offenhält, zu befreien, setzt die Schule der Weisheit sich zum Ziel.

Zugleich aber ist dies durch Keyserling in den letzten Jahren in einen weitgespannten geschichtsphilosophischen Zusammenhang gestellt. Gerade im Gegensatz zu Ziegler und Spengler ist nicht wahllos alles in den neuen Rahmen hineingezwängt; aber was selber diesen Rahmen mit bilden hilft, ist auch in seiner Individualität tief erfaßt und gibt der Gesamtdeutung Fülle und anschauliche Gewißheit. Dabei ergibt sich das folgende Gerippe.

Der Osten — am vollendetsten verkörpert in der chinesischen Welt — lebt aus wurzelhafter Verbundenheit mit dem *Sinn*. Dieser Sinn ist der eigentliche Seinsgrund des Menschen, das unerschöpfte, ewige Wesen seiner Existenz. Der Osten hat die Tiefe. Diese Tiefe des Sinnes bedingt sein wesentliches Schöpfertum. Nur wo dieser Sinn nicht verschüttet ist, wo er — in was für

Hüllen immer — sich offenbart, immer neu und reicher sich offenbart, ist Seele und Kultur. Ein Volk ist groß, wenn ewiger Sinn seine Eigenart ganz durchdringt. Das ist in den östlichen Kulturen wesentlich der Fall. Tagore als ein Exponent dieser östlichen Welt, der dem modernen Europa besonders nahe trat, wird von Keyserling nicht als Künstler oder Geschichtsprophet für uns gewertet, am allerwenigsten als Philosoph, sondern rein als Mensch, der dadurch groß und schöpferisch ist, daß er etwas „bedeutet", daß er den Sinn aus sich herauslebt und dadurch für unser entwesentlichtes, dem Sinn entfremdetes Geschlecht zum Symbol einer sinnverbundenen Menschlichkeit werden kann.

Demgegenüber steht der gesamte Westen von der Antike bis zu uns als die Welt nicht des Sinnes, sondern des Ausdrucks. Der Westen geht auf die Verwirklichung nach außen, er ist nicht mehr im Wesen beschlossen sondern strebt zur Erscheinung. Er bringt damit die andere Seite der Wirklichkeit zur Geltung, deren der Sinn nicht entraten kann, er erstreckt den Grund in die Welt hinein. Der Tiefe, die im Osten „amorph", ungestaltet bleibt, tritt im Westen der Reichtum unendlicher Gestaltungsmöglichkeit, Ausdrucksfähigkeit gegenüber, die als solche zwar das Wesen nicht berührt und zu ihm nichts hinzutut, aber den Kosmos des Lebens als sinnerfüllte Totalität, Universum erst durchzubilden vermag.

Die wirkliche Situation ist nun die, daß der Westen zwar in immer neuer, gewaltigerer Form den Ausdruck verwandelt hat, darüber aber seiner Seele verlustig gegangen ist und gerade jetzt, völlig entwurzelt, ein Chaos widerstreitender zentrifugaler Kräfte darstellt. Ist das aber die tatsächliche Lage, so stellt sich eindeutig für uns die Aufgabe, jetzt, heute den Sinn des Ostens in den Ausdrucksmöglichkeiten des Westens zu verwirklichen, die Tiefe in den Reichtum möglicher Gestalten zu entfalten, oder — in einem von Keyserling gern gebrauchten Bilde — den Geist der Sprache auf die mannigfachste Weise in den Buchstaben auszusprechen. Diese unlösbare Bezogenheit von Sinn und Ausdruck, wie sie am Anfang einer neuen Weltepoche steht, ist das „geistige Urphänomen". Für jeden einzelnen von uns enthält es die Aufforderung, seine zufällige Ausdrucksform, seinen ihm eigentümlichen,

mitgegebenen Beruf zu verwesentlichen, die Tiefe des Sinnes in ihm auszuleben. In der Richtung auf den Sinn zu gibt es allein Fortschritt. Aus der Sinnverbundenheit wächst dem Augenblick die schöpferische Ewigkeit zu, nach der uns verlangt; denn des Geistes Wesen ist es, ewig schaffende Dynamis zu sein; aus seiner Tiefe kommt unserm Tun und unserer Persönlichkeit Bedeutung zu, von ihr bewegt sind wir mehr als wir scheinen, symbolisiert sich auch im individuellen Vergang das Sein, das ewig es selbst in unfaßbarer Sinnestiefe aus der Weisheit des Ostens zu uns herüberglänzt, mit dem grenzenlosen Verlangen jedoch, von uns zu lebendiger Fülle, zu alles beseelender Weltkraft erweckt zu werden.

Dieser Augenblick bezeichnet zugleich das Ende der religiösen Epoche. Der Dualismus von Glauben und Wissen ist nicht mehr zeitgemäß. Das Fatum der Gnade darf nicht länger über der Geschichte walten. Die Zeit ist gekommen, da der Geist, wo immer er im schöpferischen Menschen sich durchsetzt, aus eigener Verantwortung sich selber Gnade ist. Die Sinnverwirklichung im Leben des wesentlichen Menschen steht in seiner eigenen freien Verantwortung. „Die Neuverknüpfung von Geist und Seele muß von diesem ausgehen, auf der Höhe höchster Geistigkeit, damit Entscheidendes, prinzipiell Bedeutsames geschähe, damit endlich nicht bloß zufällig einmal ein Beispiel vollkommenen Seins die Welt beglückt, sondern allen der Weg zur Vollendung neu ermöglicht würde. Die wichtigste Aufgabe kommt heute nicht der Religion zu, sondern der Philosophie."

Und schließlich: indem so das Heute Schnittpunkt von Ost und West zu werden berufen ist — eine Konstruktion, die im ganzen übrigens wie so viele andere auch von der Hegels nicht so entfernt ist, wie es in der konkreten Durchführung scheint; auch bei Hegel ruht der Geist des Morgenlands ja noch in unbestimmter Fremdheit seiner selbst, um in dem Hindurchgang durch die Andersheit von den Griechen bis auf uns zur Selbstbestimmtheit sich zu befreien —, ist nicht das Ende der Geschichte erschienen, sondern der eigentliche Anfang erst gewonnen. Es ist nicht Untergangszeit, es ist Aufgang der eigentlichen Welt und Zeit, wo nicht das Unwesentliche in leerer Geschäftigkeit das Dasein beherrscht, sondern wo

wesentlicher Fortschritt, Sinnesvertiefung zur Tat wird. In diesem weltgeschichtlichen Rahmen ist die Schule der Weisheit ein Keim, der von der Philosophie her die Welt erneuern soll. Nicht zwar von der abstrakten und systembeflissenen her, und nicht so, daß alle, die nach Darmstadt pilgern, Philosophen werden sollen: sondern von der Philosophie her, insoweit sie Besinnung ist, und so, daß alle „Schüler" in ihrem Beruf Vertiefung suchen. Jeder soll seiner Sache leben, aber er soll in ihr sich vollenden, er soll in seiner Sprache den Geist ertönen lassen; und so im großen die Völker und die Nationen: ein Sinn soll immer reicher und immer vieltönender die Harmonie des Lebens verkünden, das Ewige aus aller Zeitlichkeit tausendfältig widerklingen.

4. In all dem ist das entscheidende Thema tief genug angeschlagen. Es gilt in der Tat, dies Bewußtsein menschlichen Schöpfertums wach zu machen, das nicht bloß unendliche Energie ist und die Gebilde zerschlägt, um nur sich selbst am Leben zu halten, sondern den Augenblick in seiner ewigen Sinnbezogenheit zu leben und zu erfüllen weiß. Auch daß diese Aufgabe nicht der Kirche, sondern dem Geist selbst zufällt, daß die Philosophie missionieren muß und nicht mehr die Religion, auch das mag gewiß sein, soweit das Menschenleben in Frage steht. Es handelt sich um Geschichtsphilosophie und nicht mehr um Theologie der Geschichte.

Aber auch Keyserling trägt nur zu seinem Teil — wie es auch recht ist — zur Klärung und Wandlung der augenblicklichen Krisis bei. Die Grenzen dieser kosmischen Symbolik des Sinnes liegen genau da, wo das Werden sein metaphysisches Recht fordert, wo das Werden in seiner Eigensinnigkeit anerkannt sein will. Im Grunde liegt bei dieser Korrelation von Ost und West alles Schwergewicht auf dem Osten. Der Sinn allein ist, er ruht im Ewigen; metaphysisch gilt der Ausdruck nur sekundär. Im Grunde ist die Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit, und nur die Leuchtkraft des Seins kann stärker und voller werden. So aber ist das Werden, die Geschichte, die faustische Dynamis des Westens etwas jedenfalls Unwesentliches. Das Wesen ruht nur im Sinn. Alles Wesentliche kam daher vom Osten. Der Westen

belebt nur die Sphäre der Erscheinung. Das ist nicht Gleichordnung, ist nicht Wechselbezogenheit im tiefsten Sinn, sondern die Entsetzung des Werdens, die Entthronung der Geschichte zugunsten jener seienden Ewigkeit des Sinns, die vom Anbruch bis zur Vollendung durch alle Verwandlungen, durch allen verschwebenden Ausdruck hindurchscheint.

Es ist charakteristisch, daß Keyserling einmal von Platon sagen kann, daß er, auch wenn er zu des Oedipus oder zu Kants Zeiten gelebt hätte, trotz sehr verschiedenen äußeren Ausdrucks die eine idealistische Geistesform bewahrt haben würde. Das ist eine Verkürzung des metaphysischen, wesentlichen Rechtes von Werden und Geschichte. Das Werden wandelt nicht nur den Ausdruck, es wandelt auch den Sinn, es wandelt auch den Geist in seiner innersten Tiefe, so gewiß zwischen dem Geist von gestern und dem Geist von morgen eine innere Verbindung bestehen wird. Man läßt die metaphysische Dynamik des Lebens außer acht, wenn man die Geschichte zu einer einzigen Symbolik des Ewigen macht. Die Geschichte ist mehr als Symbolik. Damit trifft man allenfalls das Weltgefühl der Antike, die den Kosmos über die Historie setzt, aber nicht unser Weltgefühl. Die Geschichte ist nicht Symbolik des Seins, sondern selbsteignes Werden, Wesensverwandlung. Nicht der Ausdruck wandelt sich allein, Ausdruck und Wesen sind auch im Wandel untrennbar. Die Geschichte ist unsre eigenste Wesensverwirklichung. Das Sein Chinas ist für uns kein Muster, weil unser Sinn sich mitverwandelt hat. Auch die Dynamik hat ihren Sinn. Die Idee Platons ist nicht mehr unsere Idee. Auch der deutsche Idealismus reicht in seinem eigentümlichen Ausdruck in die Tiefe eines eigentümlichen Sinnes hinab, er ist keine bloße Projektion nach außen, kein „bloßer", kein programmatischer Ausdruck, er ist ein Durchbruch des Sinnes, und zwar: des Werdesinnes, von dem wir sahen, daß er Freiheit und Verhängnis in Einem für uns ist. — Dies — unser Schicksal, aber kein Fatum — können wir nicht preisgeben. Wer das Werden in seiner vollen Koordination, ja augenblicklichen Ueberordnung über das Sein nicht anerkennt, nicht in sich lebt, kann uns nicht lösen, kann unsere Bestimmung nicht ermessen, so Tiefes er an sich sagen mag.

Keyserlings Persönlichkeit wird so in vielem klarer. Man mag sie weiter bewundern und in ihren Grenzen gelten lassen, aber man versteht, wie dieser Mann durch — gewiß lebendige — Unterweisung eine Welt wieder in Stand setzen wollen kann, wie ihm alles so vergleichsweise einfach sich löst. Es brauchen ja nur Hemmnisse beseitigt zu werden — Keyserling rühmt die Psychoanalyse —, es ist ja alles da. Nur zu öffnen brauchen wir uns, nur „Niveau" zu fassen. Dann wird sich Wesentliches erfüllen. Keyserling ist im Tiefsten doch der weltmännische Aristokrat, der in der Gewißheit des Kulturbesitzes nichts ahnt von einer revolutionären Volksmasse, die aus einem unfaßbaren Urgefühl ins Werden drängt, die aus einem gewaltigen Müssen die Welt in Bewegung bringt, weil sie weiß, daß darin gerade sich neuer Sinn befreit, im neuen Ausdruck mitgeboren wird. Dort besteht der Kosmos, hier wird Geschichte. Ueber sie wird die Schule der Weisheit keine Gewalt haben. Das Werden ist ihr ja nur sich relativierender Ausdruck, das Sein allein hat Sinn und Ewigkeit. Damit ist die Geschichte relativ gemacht, wesentliche Entscheidung kann es in der Hingabe an sie nicht geben; die wesentliche Entscheidung ist immer die gleiche: Niveau zu halten.

Was Keyserling verkündet, ist genau das, was mit freilich stärkerer Leidenschaft und göttlicherer Klarheit Platon im „Gastmahl" uns zu leben aufgibt. Es ist die Unsterblichkeit des Sterblichen in der Zeugung. Es ist das Mittlertum des Eros, der in der Mitte zwischen dem Tierischen und dem Göttlichen, zwischen dem Nichtseienden und dem Seienden, in jeder Seinszeugung unsterbliche Gegenwart erfährt. Aber das ist die antike Einstellung, die den Sinn nur überhaupt zum Ausdruck bringen möchte, die zeugend aus dem Chaos dem Kosmos nachzuschaffen sich sehnt, denselben Kosmos, der in der göttlichen Ordnung unwandelbar ist. Der Weise mag die ewige Harmonie des göttlichen Kosmos im irdischen Spiegel zu seinem eigentümlichen Ausdruck bringen, er ist nicht der umwälzende Bewegen unserer geschichtlichen Sendung. Wir leben nicht bloß aus der Tiefe unseres Seins, wir müssen leben auch aus dem Werdeglauben heraus, für den der Sinn nicht präexistent ist, sondern in dunkler Zukunft der Erschaffung harrt.

Die Worte „Schöpfung", „Tat" usw. sind heute schon Modeworte geworden. Die offenbare Notwendigkeit, die in der Idee ausgelösten Werdemächte ans Sein zurückzubinden, der Entwicklung die organische Stetigkeit wiederzugeben, gibt ihnen einen guten Klang. Und so wenig das Schöpfungslied Platons leer an uns vorbeiklingt, so wenig ist die Art, wie Keyserling schöpferische Wesenserfüllung von uns fordert, ohne aufrüttelnde Kraft. Wenn hier versucht wurde, grundsätzliche Zweifel zur Geltung zu bringen, so soll doch nicht verschwiegen werden, daß auch in diesem Fall der lebendige Ausdruck viel komplizierter ist als der abgesteckte Rahmen. Nur auf das Grundsätzliche kommt es uns an. Da aber bleibt bestehen, daß gerade das allzu leichte Beiseiteschieben der idealistischen „Programmatik", soll heißen der Metaphysik des Werdens, die eigne Lösung um ihre wirkliche Aktualität bringt.

Sein und Werden zu versöhnen kann, wenn man die Unendlichkeit des Werdens, die dynamische Unausschöpfbarkeit der Freiheit nicht aufheben will, niemals durch die Herbeiführung eines schöpferischen Stadiums der Weltgeschichte erreicht werden. Der schöpferische Mensch unserer Tage läßt sich nicht mehr „züchten". Er ist frei geworden, weiß sich zur Freiheit bestimmt. Damit ist der Widerspruch in sein Wesen unverlierbar hineingelegt; er bleibt in den Gegensätzen zwischen dem, was er ist, und dem, was er werden muß. Soll diesem Menschen, in dessen Natur der Werderhythmus eingebrochen ist, Lösung kommen aus der Not eines immer jenseits seiner selbst stehenden Lebens, so kann sie nicht aus einem noch so herrlichen Sein ihn überglücken: im Werden selbst müßte ihm ein tieferer Sinn, ein reineres Glück aufleuchten, oder vielmehr: i n dem Gegensatz, nicht als dessen Resultat und synthetische Ueberhöhung, i n dem Wechsel der Gegensätze selbst müßte ihm eine neue Tiefe der Existenz offenbar werden, die ihn — vielleicht — das, was er bis dahin als Not nie rastender Umwandlung erfuhr, nun als verborgenes Melos schöpferischer Allgegenwärtigkeit inne werden ließe. Nicht das Werk ist das Leben und nicht die es wiederum hinter sich lassende Schaffenslust ist die Wirklichkeit des Lebens, sondern diese ganze sich immerfort ablösende Gegensätzlichkeit, das Ein- und Ausatmen in ihrer notwendigen Folge. Nicht Werden und Sein in irgendeiner

gestalthaften Synthese zu überwinden trachten — solche Ueberwindung ist vielmehr der Tod (währenddes vielleicht der wirkliche Tod die absolute Höhe des Lebens, den einzigen Augenblick dauernder Verewigung bedeutet) —, sondern beider unendliches Wechselspiel als das echte Leben zu bejahen; nicht — wie Keyserling — Niveau zu fassen, um Spiegel des seienden Sinns zu werden, sondern mit allen Fasern diesen Ernst des Lebens im Spiel der Gegensätze auszukosten, so wie es in selber kaum zu fassender Gegensätzlichkeit und doch Verwandtschaft Westöstlicher Divan und Dostojewski überschwänglich uns bedeuten, — darin könnte — vielleicht — ein Hinweis auf die rechte Schöpfung sein, in der der „Kairos" uns zukommen möchte.

5. Doch daran ist hier nur eben zu rühren. Nach einer andern Seite fordert aber die Gedankenwelt Keyserlings noch zu einer schwerwiegenden Entscheidung heraus. Jene Zustimmung zu der These Keyserlings, daß für uns die Philosophie die Mission der Kirche abzulösen berufen sei, wird nicht ohne Widerspruch hingenommen sein. Aber sie galt ausdrücklich nur in bezug auf die Regelung der menschlichen Verhältnisse; und sie ist insoweit nur die Konsequenz der Anerkennung der Transzendenz Gottes und seiner Heilswirkungen. Die Entgötterung des Kosmos zieht die Entgötterung der Geschichte nach sich, insoweit es in ihr um das Geschick des zur Freiheit berufenen Menschen geht.

Gleichwohl muß die Zustimmung eine Einschränkung erfahren. Gerade an diesem Punkt führt die Hintansetzung des Werdens gegenüber dem Sein und die dadurch bedingte symbolische Anschauung der Geschichte zu einem Uebergriff in die Sphäre der Religion, der für das evangelisch-protestantische Christentum unerträglich ist und der in der völligen Hilflosigkeit Keyserlings gegenüber Luther seine zuverlässige Parallele hat.

Die Geschichtsphilosophie des Idealismus ist in letzter Zeit ob ihrer Neigung, die von ihr festgestellte oder postulierte Entwicklungslinie theologisch zu unterbauen und einen göttlichen Heilsplan in sie hineinzuinterpretieren, mehrfach angegriffen worden. Vor solcher Versuchung ist Keyserling gesichert, weil das Werden

als solches für ihn nur der Sphäre des „Ausdrucks" angehört und daher in seiner Längsrichtung keinen Raum für göttliche Offenbarungen bieten kann. Diese Haltung gibt ihm die Möglichkeit zu einer freien und kritischen Stellung zu den historischen Erscheinungen der Religion. Und die jedenfalls die Oberflächenlage der letzten Werke Keyserlings stark beherrschende geschichtsphilosophische Einstellung unterstützt auch den Schein der Bundesgenossenschaft mit den antiromantischen, d. h. antiidealistischen Strömungen in der Theologie.

Aber das betrifft in der Tat nur die Oberfläche. Der biologische Ausgangspunkt Keyserlings ist in Wirklichkeit nie aufgehoben. Die Geschichte bleibt für ihn sekundär gegenüber der kosmischen Seinstiefe. Und eben sie wird ohne jeden kritischen Einspruch verabsolutiert. Ein Sein, dem kein Werden mit metaphysischer Dignität gegenüber tritt, hat der Verabsolutierung und d. h. zugleich Vergöttlichung kaum Widerstände entgegen zu setzen. Insoweit es daher in aller Wirklichkeit wesentlich nur um die Entscheidung für dieses ewige Sein geht, sind die Grenzen von Religion und Philosophie nur von historischen Zufälligkeiten bedingt. Der Streit zwischen Glauben und Wissen ist daher für Keyserling sehr begreiflicherweise irrelevant. Aber leider nur deshalb: weil er in bezug auf die Metaphysik des Wirklichen durch den Osten sich hat gefangennehmen lassen und daher mit der Metaphysik des Werdens zugleich die Glaubenshaltung einer auch sie überwältigenden Religion verkennt oder von sich abhält.

Wenn er von Luther sagt: „Welcher das, was allen tief religiösen Geistern vor ihm das Wesen der Religion verkörperte, als vorübergehende, sekundäre, ja bedenkliche Erscheinung verworfen und eben das, was vor ihm stets als abgeleitete Wirkung ihrer galt, als ihr Wesen beurteilt hat, welcher gelehrt hat, daß Religion nichts anderes sei und nichts Höheres bedeuten könne, als blinden Glauben an Gott und Benutzen der Heilmittel Wort und Sakrament . . . man kann nur verlegen schweigen ob des Verständnismangels dieses großen Mannes . ." (Reisetagebuch 784 f.), so kann das doch nur bezeugen, daß ihm lutherischer (und dann auch paulinischer) Glaubenssinn verborgen ist. In diesem Punkt ist er ganz

in katholischen Anschauungen haften geblieben. Der Glaube, den „Intellektualisierung zersetzt", oder der anders gewandt nur ein „Mittel zum schnelleren Erkennen" ist, der Glaube, hinter dem das Dogma „Erkenntnis ist Erlösung" steht, und der, wo er Erkenntnis verwirft und herabsetzt, blind genannt wird, ist jedenfalls nicht verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade. Dieser Glaube bleibt mit all seinen Rätseln in den Nöten der Spekulation und Metaphysik mitten darin. Er kann nicht den Einbruch einer transzendenten Macht in das Diesseits und die darin sich vollziehende Heiligung dieses Diesseits — nicht sofern es Diesseits ist, sondern sofern es vom Jenseits sich berührt sieht — bedeuten und vertreten.

Von hier aus könnte man die religionshistorischen und religionsphilosophischen Erörterungen des „Reisetagebuchs" und der „Schöpferischen Erkenntnis" in allen ihren Teilen auflockern: man würde immer wieder zu der Einsicht kommen, daß überall mit weltlichen Maßstäben gemessen wird, daß nirgends die religiöse Erfahrung — nicht im psychologischen Sinn, sondern in ihrer heilstiftenden Gewalt — aus unangreifbar eigenem Besitze zeugt, daß nirgends die Demut und erschütterte Kreatürlichkeit der Reflektion über diese Seite unserer Geschichte oder über das, was von dieser Seite über die ganze Geschichte sich ausgießt, Grenzen setzt.

Für Keyserling stehen wir unmittelbar vor einer „neuen Menschheitsstufe", die gerade darin den „ersten Schritt über Christus hinaus" bedeutet, daß ihre Einsetzung „dieses Mal durch den bewußtverstehenden Geist hindurch" erfolgen wird. Dürfte man diese Aeußerung rein geschichtsphilosophisch auswerten, so könnte sie ein tiefes Wahrheitsmoment enthalten (s. o.). Aber leider geht dieses Urteil blind an unserer religiösen Wirklichkeit (die darum sehr wohl in anderem Sinne unsere fürchterlichste Unwirklichkeit aufdecken könnte) vorbei und sagt infolgedessen demjenigen, der durch Paulus oder Luther und dann irgendwie wohl auch durch Christus betroffen ist, gar nichts.

Es kann bei dieser Sachlage nicht wundernehmen, daß das Christentum aus demselben Gesichtspunkt sich erledigt wie der Idealismus. Es ist „exzentrisch". Diese „Exzentrizität", wie sie die Spannung „zwischen Ideal und Wirklichkeit", die als historische

Vorstufe vor dem „neuen höheren Einklang" „sinnvoll" bleibt, bloßstellt, gibt auch der Geschichte der christlichen Religion ihr Gepräge, die daher mit einbezogen werden muß in die neue Konzentrierung, wie sie, unentfaltet freilich, der Osten von Anbeginn uns vorgelebt hat und noch vorlebt.

Daß der christliche Glaube dabei noch schlimmer mißdeutet ist als der Idealismus, ist keine Frage. Wo dieser nur in seiner metaphysischen Eigengeltung und Ganzheit verkannt ist, ist jener in seiner übermenschlichen Wirklichkeit gar nicht in Frage gezogen. Es ist ebenso gewiß, daß die Unbekümmertheit Keyserlings dieser Glaubensspannung gegenüber seiner eigenen Sicht unserer Welt- und Geschichtsbestimmung nur die Fülle und Geschlossenheit geben konnte, die so leicht nicht ohne tiefen Eindruck bleibt und die ihn selbst zu ganzem Einsatz seiner Person im Dienste seines Denkens befähigt. Aber indem man, so wie er es bei Luther tut, diesen persönlichen Ernst anerkennt, kommt man um die andere Erkenntnis nicht herum, daß Geschichte und Religion, jede für sich und beide in ihrer „offenbar-geheimen" Verbundenheit, in ihren auf uns einbrechenden Entscheidungen nur sehr bedingt berührt, jedenfalls nicht befreiend geklärt sind. Und demgemäß kann man die pädagogische Bedeutung der „Schule der Weisheit" noch so hoch einschätzen, unmittelbare Tatwirkungen wird man von ihr nicht zu gewärtigen haben.

Aus Zeitschriften.

Kritischer Bericht.

Von

Privatdozent Lic. Fr. W. Schmidt in Halle.

Eine kritische Ueberschau über jüngst erschienene Aufsätze in Fachzeitschriften ist eine ebenso lohnende wie freilich auch mühselige Aufgabe. Lohnend, weil gerade die Zeitschriften oft wertvollste Antriebe zu wissenschaftlicher Vorwärtsbewegung, mindestens aber eine breitere und darum gediegenere Beleuchtung von Spezialthemen bieten, und weil trotzdem bedauerlicherweise gerade ihr Inhalt (ähnlich wie der des Fachlexikons) nur zu leicht einem Begräbnis erster Klasse ausgesetzt ist. Mühselig aber ist die Aufgabe, sofern es schwer hält, bei der Mannigfaltigkeit und verwirrenden Fülle der bearbeiteten Gegenstände ein einigermaßen rundes und abgeschlossenes Bild zu zeichnen.

1. Zwei immerhin beachtenswerte Abhandlungen über mystische Frömmigkeit bringt der Logos. Georg Mehlis (Der Begriff der Mystik, 1923, H. 1) definiert die Mystik als „eine Form des religiösen Bewußtseins, für welche die Irrationalität der Gottheit, die ‚reine Seele' und der Einheitscharakter besonders bezeichnend sind" (180). Das soll heißen: Gott und die nackte Seele als Erlebniseinheit, das ist das Wesen mystischer Religiosität. Ein seltenes Erleben von unergründlicher, dem Alltagsmenschen verborgener Tiefe. Unaussprechlich und doch hinterher in reichen Symbolen sich bekundend. Irrational schlechthin, weil es durch die Formen des Verstandes nicht zu denken ist und sich zu begrifflicher Klarheit nicht führen läßt. Eben die behauptete Einheit von Gott und Seele aber, die Rede von ihrer Wesensähnlichkeit oder gar Wesensgleichheit, führt oberflächliche Betrachtung so schnell zu falscher Vereinerleiung von Mystik und dem jene Einheit scheinbar begründenden Pantheismus. Während doch nicht das Ganze der Seele der Gottheit verwandt gedacht wird, sondern

nur die „nackte", im Zustand vollkommener Passivität angekommene und von allen Bindungen freigewordene Seele, der göttliche „Funken". „Das mystische Erlebnis bedeutet nicht sowohl ein Sichverlieren an das Ganze, sondern ein Wiederfinden in Gott, eine entschlossene Hinwendung zu dem Einen in einer ungeheuren Konzentration des Geistes" (174).

Die unio mystica ist also nicht etwas von vornherein Gegebenes, sondern durch ernsthafte Trainierung bewußt Herbeizuführendes. Auf diesem letzteren Moment, das (wie sofort zu zeigen) von Mehlis sehr feinsinnig ausgemalt wird, beruht indes, von ihm nicht erkannt, die eigentliche Schwäche dieser Frömmigkeit. Ebenso naiv wie richtig kann M. sagen: „Im Zustande der heiligen Passivität kann die Seele die liebende Umarmung mit der Gottheit herbeizwingen" [1]) (178). Gott „muß [1]) sie wieder zu sich nehmen, wenn die Seele so ganz bereit ist" (180). Hinter dieser beschwörenden Technik lauert der schlimmste Feind wahrer Gottesbeziehung, die nichts anderes sein darf als freie Herrschaft Gottes: Gott wird seiner Gottheit, will sagen seiner Souveränität entkleidet. Pelagianismus, wenn auch in feinster Form, und Selbsterlösung, das Gegenteil von Religion, kommt hier zur Geltung. „Die Seele kann sich selber heiligen, um in den Zustand der göttlichen Vereinigung zu gelangen" (181). Das sind, ebenso wie die Behauptung des Distanzmangels in der Mystik (178), wichtigste Einsichten, die M. in ihrer Tragweite aber nicht erkennt. Vielleicht vermag eben diese Unbefangenheit des Philosophen manchen nach Mystik jagenden „Protestanten" am ehesten die Augen darüber zu öffnen, wie fern sie damit evangelischem Glauben sind. So auch, wenn ausgeführt wird, wie gleichgültig oder neutral der Mystiker aller geschichtlichen Offenbarung gegenüberstehe, wie erhaben er sei über den Dualismus von Ich und Gegenstand und vollends von Gut und Böse (176, 178 ff.).

Das alles hindert freilich den Philosophen nicht, die Mystik als „die" individuelle Frömmigkeit zu feiern im Gegensatz gegen objektivistisches Kirchenchristentum. Tertium non datur. Statt ethisch-personalistischer Frömmigkeit, wie sie bei Luther als auch individuelle, unmittelbare, aber nicht unvermittelte vorliegt, kennt er nur die kirchliche Form der Werkgerechtigkeit, der gegenüber die Mystik wie die jedes Werk bannende Schau erscheint. Der auch ihr zugrundeliegende „Werkcharakter" wird überhaupt nicht gesehen. Und als „individuelle" Frömmigkeit wird auch die der Propheten, obwohl sie eine μεταβασις εις αλλο γενος darstellt, mit der mystischen zusammengeworfen (167, 177).

1) Von mir gesperrt.

Zwei kleine, aber wichtige Fragen noch: ist die „tiefste Schau des eigenen Wesens" wirklich auch die des Göttlichen? (175). Und ist die „Gewißheit" des mystischen Erlebnisses ohne weiteres auch die objektive Wahrheit desselben? (171). Auch hier ist die Mystik allzu sorglos, nicht zuletzt um ihrer ästhetischen Orientierung willen.

Der andere Aufsatz stammt von dem Rickertschüler August Faust (Logos 1922, H. 2): „Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke". Er fragt, ob nicht Rilke als Künstler, dessen Sprache zwar gerade nicht spontaner Ausdruck unmittelbarer religiöser Ergriffenheit ist, bei aller Reflektiertheit dem symbolischen Charakter mystischer Ausdrucksmittel besonders gerecht zu werden vermöge. Diese religionsphilosophische Beleuchtung wird nun unter dem guten methodischen Gesichtspunkt vollzogen, es müsse von der Philosophie „das eigentümliche und unvergleichbare Wesen der Religion und speziell der mystischen Religiosität . . . . . in seiner vollen Unabhängigkeit und Autonomie geachtet und möglichst aus seinen eigenen konstitutiven Momenten verstanden werden" (226).

Speziell das Mystisch-Religiöse sei aber weder einfach das Irrationale im Gegensatz zum Rationalen, noch auch eine synthetische Einheit beider, geschweige daß die für den Effekt der unio irrelevante Zweckrationalität der Versenkungsmethode das eigentliche Wesen der Mystik konstituiere. In ihr handle es sich vielmehr um die absolute Subjekt-Objekt-Identität, das „All-Eine" in der Sprache Rickerts, wenn letzteres nur nicht als rationales Gebilde verstanden werde, sondern als unsagbare Erlebniswirklichkeit. Unsagbar, denn Gott sei für die Mystik keineswegs „Gegenstand" einer sog. „religiösen Erkenntnis", Objekt für intentional auf es gerichtete Bewußtseinsakte. So hat alle Mystik nur indirekte Ausdrucksmittel für die Eigentümlichkeit ihres Erlebens. Und zwar ist es nun für Rilke vor allem die Welt der alles „Ich-wahns", alles Für-sich-selbst-sein-wollens entkleideten Dinge, die als Symbole jener Identität „Mittler zwischen Mensch und Gott und auch Träger der religiösen Mitteilung zwischen Mensch und Mensch" zu werden vermögen (231). „Das für die Wiedergabe der mystischen Religiosität benötigte Darstellungsmittel muß irgendwie selbst das Unendliche (nämlich einer der sog. Teile des All-Einen) und doch als Vereinzelung dieses Unendlichen zugleich ein Endliches sein. Dieses Endliche muß wiederum in sich selbst eine Quasi-Unendlichkeit bergen, die aber, gerade weil und gerade dadurch, daß sie eine beschränkte und schlechte, in Endlichkeit eingeschlossene, bloße Quasi-Unendlichkeit ist, zugleich über sich selbst hinausweist, hinweist auf eine wahre Unendlichkeit, auf die ‚voll-endliche To-

talität'" (232). Das Kunstwerk ist nun für Rilke darum das vornehmlichste Ausdrucksmittel mystischer Religiosität, weil die Irrelevanz jedes Inhalts die stärksten partiellen Gebundenheiten jedes Dinges zum Verschwinden bringt, dadurch es zum Symbol des Unendlichen werden läßt, und weil durch dauerndes „Relativieren, Aufheben, Umgestalten, Infragestellen, Ironisieren sämtlicher Ausdrucksmittel" die Unsagbarkeit mystischer Erlebnisse zur Geltung gebracht wird.

Diese prinzipiellen Darlegungen werden durch ein schönes Material aus Rilkes Dichtung veranschaulicht. — Was hier noch hervorzuheben ist, das ist das Bemühen gerade der modernen Mystik, irgendwie auch dem sozialen Moment stärker gerecht zu werden: die Gottesliebe darf nach Rilke nicht ‚ums Leben herum', sondern muß mittels des Lebens, vor allem des sozialen, betätigt werden (247). „Wir leiden an der Begrenztheit unserer Existenz, aber durch dieses Leiden greifen wir aus unserer Endlichkeit ins Unendliche" (248).

2. Der von uns an der Mystik getadelte Mangel an Distanzgefühl, die von ihr zwar nicht als von vornherein gegeben, aber doch als metaphysische Tatsächlichkeit behandelte Einheit von Gott und Seele, eine Einheit, die in raffinierter Methodik erlebnishaft bewußt werden soll — eben diese Momente werden von einer jüngsten Richtung aufs schärfste bekämpft, die Gott in radikaler Dialektik gerade als „das ganz Andere" verstehen und in gewissem Anschluß an Luther die Gottesbeziehung rein theozentrisch gestalten, den paradoxen „Glauben" an das oppositum alles tatsächlich Erfaßbaren auf den Schild erheben will — im Gegensatz gegen jeden Psychologismus, der die für die Frömmigkeit primär konstitutive Objektbezogenheit verleugnet und allen Historismus, der im Bereich des Endlichen, Relativen, das Absolute sich unmittelbar entfalten sieht. In einer eigenen neuen Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" (Chr. Kaiser, Verlag München) entwickeln Barth, Gogarten und ihre Freunde ihre programmatischen und polemischen Gedanken[1]). Ausgehend von dem inneren und äußeren Zusammenbruch der europäischen Gegenwartskultur wollen sie doch nicht dem naiven Weltoptimismus der Vorkriegszeit einfach einen

1) Ich hebe hier heraus aus Heft I: Karl Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung. Friedr. Gogarten, Die Entscheidung. Heft II: Gogarten, Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade. Barth, Das Problem der Ethik in der Gegenwart. Heft III: Gogarten, Die Frage nach der Autorität. Und endlich die Fortsetzung der Diskussion zwischen Em. Hirsch und Gogarten: Zum Problem der Ethik. — S. auch oben S. 327 ff.

ebenso „natürlichen" Kulturpessimismus entgegensetzen, vielmehr auf Grund dieser für sie schließlich kontingenten Erfahrung prinzipiell den Gedanken der strengen Transzendenz Gottes zur Anerkennung bringen und darauf die Selbständigkeit der Religion begründen nicht nur gegenüber aller naturalistischen Gebundenheit des Menschen, sondern auch gegenüber allem einseitig idealistischen Denken, selbst in seiner ethischen Strenge. „Was der Mensch wollen kann, das sind Dinge, das ist nicht Geist" (II, 47). „Der Mensch will eben leben, das ist's. Und dieses Lebenwollen läßt sich grundsätzlich weder vergeistigen noch verklären, noch wie man sagt: ‚in den Dienst Gottes stellen.' (II, 48).

Es ist letztlich das schwierige Problem der Auseinandersetzung zwischen Religion und ethischem Idealismus, um das es hier geht. Sehe ich recht, so handelt es sich für Barth und Gogarten weniger um einen Gegensatz gegen den Kantischen Kritizismus als gegen den „sittlichen und geschichtsphilosophischen Rausch des Fichteschen und Hegelschen Idealismus" (Gogarten III, 17 und Barth in Heft II, 39 ff.). Was sie im Namen der Religion oder Gottes bekämpfen möchten, das ist lutherisch gesprochen, jene concupiscentia, die den Menschen nie, selbst im religiösen Akte nicht, dazu kommen läßt, Gott zu geben, was ihm allein gebührt: die Ehre; was ihn vielmehr zur Selbstvergötterung treibt auch im Guthandeln. „Der Glaube an diese Göttlichkeit des Menschen ist der letzte Sinn und die eigentliche Voraussetzung jenes Glaubens an die Erziehung, von dem wir sagten, daß er bezeichnend sei für unsere geistige Situation" (III, 14). „Wir haben erkannt, daß jener Satz wahr ist, der die letzte Voraussetzung des ganzen modernen Denkens ist, daß nämlich . . . . (der Mensch) in seiner ewigen Idee ein Wesen von höchster Autonomie, von vollkommenster Selbstgesetzlichkeit ist. Aber wir haben ihn erkannt als einen Satz, von schärfster kritischer[1]) Bedeutung, d. h. als einen Satz, der den Menschen und all sein Tun von Gott und seinem Tun scheidet und unterscheidet" (III, 18). Der Idealismus erscheint in solchen Sätzen nur insoweit als Irrweg, als die Kantische, also die kritische Unterscheidung des sittlichen Bewußtseins überhaupt und des empirischen moralischen Ichs aufgegeben wird. Denn diese Unterscheidung aufzuheben liegt nicht im Möglichkeitsbereich des ernsten Menschen. „Wann und wo bedeutet denn etwa die Frage nach dem Guten etwas anderes als das Gericht über den uns bekannten, auch über den uns bekannten moralischen Menschen?" (II, 36). „Das Fremde, das Andere, das die Identität herstellen könnte, . . . kann nur eine Willenserklärung

1) Sperrung von mir.

Gottes sein, den tatsächlichen Menschen, so wie er ist, für den göttlichen zu nehmen, der er sein soll und der er nie werden kann" (III, 23). „Was ist ihre (der idealistischen Ethik) tiefste Voraussetzung anderes als die Erkenntnis von der Unfreiheit des menschlichen Willens zum Guten, vom servum arbitrium?" (II, 42). Eben so wahr der Gedanke des Guten nie konstitutive Wirklichkeit, sondern regulative Idee, unendliche Aufgabe ist, so wahr alles Sollen als strikter Gegegensatz zum Sein seinen Sinn gewinnt!

Von hier aus gesehen erscheint es dann begreiflich, daß Barth in seinem ersten Aufsatz über „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung" seine Gedanken bescheiden nicht als ein „Konkurrenzunternehmen", sondern als eine Art „Randbemerkung und Glosse" (I, 3), als das „bißchen Zimt" zur Speise verstanden wissen will. Denn es handelt sich, aufs Prinzipielle gesehen, bei ihm und Gogarten an diesem Punkte um die in der heutigen geistigen Temperatur vollzogene Fortführung einer Einstellung, die bereits Herrmann im Anschluß an Luthers Schema vom Gesetz und Evangelium in seiner Ethik, genauer deren prinzipieller Grundlegung, in klassischer Form gegenüber dem Neukantianismus und zu Troeltschs Verwunderung vollzogen hat. Es berührt dann aber fast komisch, daß eben aus der Gruppe Barths Herrmann mit dem Selbstgefühl unübertrefflicher Originalität der Vorwurf gemacht wird, bei ihm trete Gott nur in der Pathologie des sittlichen Lebens auf (Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. 1921, S. 90 Anm.), wenn Barth selbst jetzt betont, „daß die Vergebung nur bei Gott zu finden ist, Gott aber nur (!!) in der Not, in die der Mensch durch das Problem der Ethik gestürzt wird, diese heilsame Not aber nur dort, wo im Ernst darum gerungen wird." (II, 51). Oder ist es nicht Herrmanns Position, wenn Barth schreibt: „Es gilt, sich rückhaltlos unter das im Problem der Ethik sich offenbarende Gericht zu beugen. Eben in der unentrinnbaren Schärfe dieses Gerichts stoßen wir auf die Wirklichkeit Gottes"? (II, 49). Nur daß Herrmann eher vorsichtiger das Erlebnis dieses Gerichts und im Gericht das Erlebnis des erlösenden gnädigen Gottes nicht sowohl in der durch die Vernunft erzeugten Idee des Guten begründet, als vielmehr angesichts der Anschaulichkeit des Charakterbildes Jesu als des heiligen Willens, den wirklich zu „sehen" nicht in unserer Macht liegt, sondern Gnade ist, Handlung Gottes, sich vollziehen lehrt. Daß also gerade bei ihm die Selbständigkeit der Religion als eines eigentümlichen Erlebens, der Erfahrung Gottes in aller Schärfe herausgearbeitet wird.

Aber, wenn nicht alles trügt, so liegt eben hier der Haken. Wohl weiß nämlich Barth: „Gottes Gnade wird sich wohl nicht einfach durch eine

dialektische Umkehrung beschaffen lassen" (II, 55), also nicht durch ein dialektisches Spiel; wohl weist er auf Jesus Christus als den „Kreis, der den Kreis des ethischen Problems überschneidet" (II, 56). Aber ihm erscheint die Transzendenz Gottes nur da wirklich erfaßt, wo eine dialektische Reibung der Begriffe Mensch und Gott es verbietet, von einer „Anschaulichkeit" des Charakterbildes Jesu und von „Erfahrung" Gottes zu reden. Auch das wieder insofern mit Recht, als (was ich noch stärker als Herrmann zu unterstreichen pflege) wirklich nur der Glaube das an Jesus sieht, was Offenbarung des Geheimnisses, Gottes ist, und sofern der Glaube wirklich Werk Gottes, keine in menschlicher Initiative liegende Funktion des Menschen ist. Indes wird nun diese richtige Einsicht bei Barth gemäß dem Grundsatz des Finitum non est capax infiniti dahin dialektisch überspannt, daß der übergeschichtliche Christus überhaupt nicht in der Geschichte zu finden sein könne und aller Glaube nicht Reaktion herzlichen Vertrauens, sondern „Hohlraum" sein müsse, also etwas, bei dem sich überhaupt nichts denken läßt (es sei denn die gewiß nicht neue Wahrheit, daß der Mensch Gott gegenüber der Empfangende ist). Und wo diese Ueberspannung nicht geteilt wird, da erhebt sich diesem Kreise das Gespenst des Synergismus, und die Gnade scheint ihm zur nova lex verzerrt zu werden. Oder warum sonst bekämpft etwa Gogarten Hirschs These, daß das Gewissen der Ort sei, an dem Gottes Urteil den Menschen treffe (II, 15)? Ist es ferner nicht schlechthin absurd, wenn er behauptet, „daß schlechterdings keine besondere Art oder Eigenschaft Jesu ein Beweis dafür sein kann, daß er die Offenbarung Gottes ist. Ist er die Offenbarung, so ist er sie schlechthin deshalb, weil er sie ist" (61). Vollzieht sich etwa, um die Absurdität auf den Gipfel zu steigern, die Offenbarung jenseits des Bewußtseins durch den als Zauberformel verwandten Namen „Jesus Christus"? Und ist es zum zweiten nicht eine heillos verwirrende Aufhebung alles vorhin Entwickelten, wenn gesagt wird, daß „bei einer primär vom Sittlichen aus bestimmten Auffassung des Evangeliums eben das Evangelium aufgehoben wird" (II, 12, Anm.), eben weil Sündenvergebung im Sinne der Reformatoren „kein ethisches Prinzip", sondern ein „Jenseits von Gut und Böse" sei? (II, 11). Wer immer, der seinen Luther verstanden hat, wollte leugnen, daß alle Rechtfertigung iustificatio impii ist? Aber ist darum etwa Gottes Urteil sittliche Willkür im Sinn des nominalistischen Gottesgedankens? Gott stiftet doch vielmehr Gemeinschaft oder rechtfertigt, um in seiner Gemeinschaft den Sünder, der nicht gut ist, gut zu machen! Er hebt also im Evangelium die lex auf, um sie — paradoxerweise — gerade zu erfüllen! Es ist, zumal in diesem Zusammenhang, ein außerordentlicher Fortschritt nicht nur der Lutherforschung,

sondern ein Fortschritt von prinzipieller Tragweite, daß Holl seinerzeit nachgewiesen hat und jetzt gegen Walther geltend macht [1]), für Luther stelle sich der Rechtfertigungsvorgang a parte hominis freilich unentwegt dar als ein synthetisches Urteil Gottes; von Gott aus gesehen aber sei dieses Rechtfertigungsurteil zugleich zu verstehen als ein analytisches, weil Gottes Gnade in keine Wege an der Gerechtigkeit vorbei, sondern durch die Gerechtigkeit hindurch führe.

Wie bei Barth und Gogarten alle seelisch-geschichtliche Verwirklichung der Gottesbeziehung qua menschlich-endliche als „Religion" abgewertet wird, so sucht seinerseits auch Paul Tillich mit ausdrücklichem Bekenntnis zu dieser Gruppe (447; doch s. oben Knittermeyer S. 58 f.) die „Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie" (Kantstudien XXVII H. 3 f.) anzubahnen. „Der Glaube gibt das Prädikat ‚Religion' höchstens derjenigen Religion, die das Heil nicht bringt .... Es ... bezeichnet das Minderwertige der Religion, daß sie im Subjekt stecken bleibt" (450).

Dieses Steckenbleiben im Subjekt habe nämlich darin seine Wurzel, daß durch den Religionsbegriff das Unbedingte begründet sei auf dem Bedingten und dadurch selbst bedingt, d. h. aufgehoben werde (448). So werde 1. die Gottesgewißheit relativ gegenüber der Ichgewißheit, 2. Gott gegenüber der Welt (Deismus, Pantheismus), 3. die Religion gegenüber der Kultur (System der Werte), 4. die Offenbarung gegenüber der Religionsgeschichte (Absolutheitsproblem). Während nun aber in der rationalen Periode der Religionsphilosophie (Cartesius, Aufklärung) der Religionsbegriff unbewußt geherrscht habe und in der kritischen (Neukantianer, Philosophie des Als-Ob) bewußt, hier darum die relativistischen Konsequenzen, offen hervorbrächen — „der Religionsbegriff der vom Ich zu Gott führen wollte, ist zum Ich-zurückgesunken" (453) —, beginne er in der phänomenologischen (intuitiven) Periode, die die funktionelle Begründung der Religion energisch zu überwinden trachte (Scholz, Scheler), zu schwinden, indem sich deutlich eine „neue ontologische Geisteslage" anbahne. Wirklich überwunden werde der Religionsbegriff aber dadurch, daß der paradoxe Charakter aller Aussagen über das Unbedingte, und die „Rationalität und Notwendigkeit der Begründungszusammenhänge, aus denen diese Paradoxie hervorwächst" voll erfaßt werden (447, 457). „Die Theonomie ist sieghaft, solange

---

1) Wilhelm Walther, Neue Konstruktionen der Rechtfertigungslehre Luthers. Neue Kchl. Z., XXXIV H. 1; Karl Holl, Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre. Ebenda, H. 3.

sie lebendiger Durchbruch ist, solange die Paradoxie als Paradoxie erlebt wird" (469). Es soll also einer Bewußtseinslage Raum geschaffen werden, „in der die Selbstgewißheit des Bedingten zerbrochen ist vor der Gewißheit und Wirklichkeit des Unbedingten" (465 f.). Das geschähe aber durch eine Verbindung der kritischen und intuitiven Methode: „Wo die Kritik ihre Grenzbegriffe, d. h. die Dokumente ihrer Begrenztheit setzt, da schaut die Intuition das Unbedingt-Wirkliche, das freilich für sie nicht jenseits der Grenzpfähle, sondern mitten im Lande der Kritik die Realitätswurzel darbietet, von der alle Realität lebt" (469).

So wenig hier auf den Inhalt dieses geistvollen Vortrags eingegangen werden kann, soviel sei doch bemerkt, daß dieser philosophische Entwurf einer ‚theozentrischen Theologie' zwar eine ausgezeichnete Kritik der modernen Religionsphilosophie bietet, die als Kulturphilosophie die Welt geschichtlicher Entwicklungs- und Wertzusammenhänge nicht zu transzendieren vermag; aber wenn nun in einer neuen Geisteslage das Absolute, das Unbedingte als der alles Wirkliche und alle Theorie tragende Realitätsgrund irgendwie spekulativ erschaut werden soll, so fragt es sich mindestens, ob nicht der schon von A. Ritschl einst gegen alle Spekulation im Namen der Religion (sit venia verbo!) gemachte Einwand auch hier zutreffe, daß der neutrische, zu blassester Abstraktion verdünnte Begriff des Absoluten oder Unbedingten, der, indem er Natur und Person gleicherweise begründet und darum ihre Eigenart verwischt, die Glaubenserkenntnis des geistig-persönlichen Gottes der heiligen Liebe und was damit zusammenhängt nicht nur nicht erreiche, sondern bereits im Ansatz aufhebe. (Vgl. dazu auch Kattenbusch oben S. 148, Anm. 1.) Es ist deshalb dieser „theozentrischen" Philosophie gegenüber keineswegs überflüssig, an Schleiermachers Urteil (GlL.[2] § 16 Zusatz) zu erinnern: „ein Satz, welcher etwa von der spekulativen Tätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unsrigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dogmatischer (d. h. Glaubenssatz) mehr."

3. Welches Wahrheitsmoment indes in Tillichs Kritik liegt, das zeigt sich z. B. in aller Deutlichkeit an der lebhaftes Interesse beanspruchenden Studie von Hans Kelsen über Gott und Staat[1]), die ihrem illu-

1) Logos XI, H. 3. Man vgl. ebda. Fritz Schreier, Die Wiener rechtsphilosophische Schule. Diese letztere, von Kelsen geführt, hat ihre Eigenart darin, daß sie auf Grund des Prinzips der Methodenreinheit die geisteswissenschaftliche Jurisprudenz in Gegensatz stellt zur kausal-naturwissenschaftlichen Soziologie, wodurch der Staat den Seinscharakter einer

sionistischen Standpunkt nach nahe an den Vaihingerschen Fiktionismus zu rücken ist: Wie nämlich Vaihingers Religionsphilosophie einen Religionsbegriff ohne Gott inauguriert, so Kelsen eine Staatslehre ohne Staat. Und diese Auflösung des Staatsbegriffs wird hier nun auch auf das Gottesproblem der Theologie übertragen. Zu dem Zwecke soll zunächst in einer psychologischen Untersuchung der Struktur des religiösen und des sozialen Erlebens dargetan werden, daß zwischen beiden eine auffallende Parallelität sich handgreiflich bemerkbar mache. In beiden Fällen sei beherrschend das Verpflichtungs- und Abhängigkeitsgefühl gegenüber einer bestimmenden überindividuellen Autorität (Gesellschaft — Gott) oder das Bewußtsein, eingestellt zu sein in einen universalen Zusammenhang, in eine umfassende Gemeinschaft. Nun scheine zwar in der Religion diese Gemeinschaft sich pantheistisch auch zur Natur zu erweitern, aber es sei bedeutsam, daß in der anthropomorphen Weltanschauung des Mythus auch die Natur als eine „Gesellschaft von Adressaten" vorgestellt werde (religiöser, normierender Naturbegriff an Stelle des naturwissenschaftlich kausalen) (263 f.). „Worauf es bei dieser Herabsetzung des Religiösen zum Sozialen, oder dieser Erhebung des Sozialen ankommt, ist: daß sich vom Standpunkt psychologischer Tatsachenforschung — und nicht theologischen, metaphysischer Spekulation — das religiöse Erleben restlos als das soziale beschreiben läßt, daß in dem für das religiöse wie soziale Erlebnis gleicherweise wesenhaften Autoritäts- und Gemeinschaftsmoment in beiden Fällen kein verschiedener Inhalt zu finden ist (265). Des Rätsels Lösung aber biete die Freudsche Psychanalyse mit ihrem Aufweis, daß beide Verhältnisse dem Kind-Vater-Verhältnis, also einer gemeinsamen seelischen Wurzel, dem ursprünglichen Unterwerfungstrieb entspringen (die Gottes- und Fürstenverehrung als Vatererſatz!). Und auch dieser Trieb habe seine Ambivalenz: die Demut vor Gott sei lustvoll, weil sie zugleich den Impuls in sich enthalte, andere diesem Gott zu unterwerfen, also den Willen zur Macht und Herrschaft. Hinter der „Maske" Gott — Staat steht der Raubtierinstinkt des handelnden Menschen. „Dieses durch die Masken hindurch die nackten, naturnotwendig, kausal bestimmten Bewegungen der Seelen und Körper sehen, das ist der Standpunkt der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie und Biologie. Von ihm aus sieht man weder Religion, noch Nation, noch Staat" (268). Gesellschaft und Religion seien also Ideo-

---

sozialen Realität verliert, vielmehr zu begreifen ist als „der gemeinsame Zurechnungsstandpunkt aller jener Normen, die sein Handeln regeln", also als ein System von Rechtsnormen. Staat und Recht sind identisch.

logien, ursprünglich identisch (Nationalgottheit); im Christentum sprenge dann das Menschheitsbewußtsein den Einzelstaat (der übernationale Gott), ohne doch die frühere Stufe der Entwicklung ganz zu verdrängen.

In einem zweiten erkenntniskritischen Teil wird anschließend entwickelt, daß „in einer für das primitive Denken typischen Verwechselung eines Erkenntnismittels (Idee der Einheit einer Ordnung) mit einem Erkenntnisgegenstand" der anthropomorphe Denkbehelf der Personifikation hypostasiert werde, wodurch die Fiktion eines welttranszendenten Gottes und eines metarechtlichen Staates entstehe. Eben die dadurch entstehende Scheinproblemlage eines angeblichen Verhältnisses zweier Wesenheiten — während es sich doch um die Einheit eines und desselben Objekts handle: Staat = personifizierte Rechtsordnung; Gott = personifizierte Weltordnung — habe die Erkenntnistheorie aufzulösen. Dann ergebe sich folgendes Resultat: die Existenz Gottes und des Staates liegt in der motivierenden Kraft gewisser Normvorstellungen. In diesem Sinne sind Gott und Staat nur existent, wenn und sofern man an sie glaubt (282). Aber ebensowenig wie der erkenntniskritische Anarchismus zum praktischen, politischen sich auswachsen müsse, der die Gültigkeit verbindlicher Zwangsnormen überhaupt negiere, ebensowenig bestehe ein notwendiger Zusammenhang „zwischen dem ethisch-politischen und dem erkenntniskritischen Atheismus, der, wenn er auch die Existenz Gottes leugnet, dennoch eine sittliche Weltordnung voraussetzen kann".

Man sieht, der Illusionismus der hier vorgetragenen Theorie unterscheidet sich von dem Fiktionismus Vaihingers vor allem dadurch, daß letzterer ausdrücklich die biologische Notwendigkeit des fiktiven Denkens betont. Was aber den hier behaupteten Parallelismus von sozialer und religiöser Einstellung angeht, so liegt dieser Theorie zwar die schon von Max Weber erkannte und aufgewiesene organische Verknüpfung von religiösem Leben und Sozialgestaltung als Wahrheitsmoment zugrunde. Indes hat nicht erst die moderne Wissenschaft, „die alle Substanz in Funktion aufzulösen strebt" (283), sondern bereits Luther das Wesen der Religion in der berühmten Erklärung des Großen Katechismus als Funktion verstehen gelehrt, dabei aber Momente hervorgehoben von unveräußerlicher normativer Bedeutung für die Bestimmung des Sollwesens der Religion, daß Gott wohl sei der intentionale „Gegenstand" unserer schlechthinnigen Abhängigkeit oder freien Hingabe, sich darin aber von alljedem „Abegott" unterscheide, daß er sich offenbare als schlechthin transzendente Macht, die jede Welt- und Ichgebundenheit, d. h. den Eudämonismus in seiner Wurzel zu zerstören wisse, die den Menschen mithin im Gewissen binde. Kelsen hat

ganz recht, mit dem Transzendenzanspruch der Religion steht und fällt das Existenzrecht der Theologie; und nicht nur dieser, sondern das der Religion überhaupt. Der Pantheismus ist keine reine Form der Religion, sondern „Voraussetzung für eine erste, von aller Metaphysik freie Naturwissenschaft." (284). Nur daß — hier schon liegt das πρωτον ψευδος — keine Psychologie das Geltungsproblem überhaupt tangiert, wie (auch nach Kelsen) keine Naturwissenschaft an die Welt der Werte heranreicht! (Soll etwa die Gültigkeit der Werte der Willkür ausgeliefert werden?) Und daß vollends vor Erledigung der Wahrheitsfrage die Religion in ihrem Wesen ernst genommen sein will als Beziehungsverhältnis, in dem Gott nicht als Objekt, sondern als persönlich handelndes Subjekt auftritt, und daß dieser transzendente Pol des Korrelationsverhältnisses darum das das spezifisch Religiöse konstituierende, von keiner Psychologie her zu erfassende Moment ausmacht. Dann erscheint nämlich das Abhängigkeitsgefühl der Religion lediglich als Reflex und zwar als Reaktion auf ein erfahrenes Objektives persönhafter, sittlicher Art — darum schlechthinniges, d. h. freies Abhängigkeitsgefühl im Unterschied von allem naturhaften Verkettetsein unter eine unabwendbare ειμαρμενη, die innerlich gerade nicht binden darf. Alles Ichbewußtsein des Menschen gewinnt dann also seine „Wahrheit" eben erst, sofern er von einem göttlichen „Ich" als „Du" angeredet und behandelt wird. So daß es sich, phänomenologisch betrachtet, beim Gottesgedanken niemals um eine nachträgliche Personifikation auf Grund der Analogie menschlichen Lebensgefühls handeln kann, weil dieser erst die Quelle und Begründung des letzteren darstellt. Von hier aus gesehen ergibt sich für das wahrhaft religiöse Abhängigkeitsgefühl ein völlig eigenartiger, nicht nur auf gradueller Steigerung beruhender (absolute Abhängigkeit!) Charakter gegenüber allen anderen Formen von Abhängigkeitsgefühlen. Ob aber dem so beschriebenen Wesen „wahrer" Religion objektive Gültigkeit zukommt, darüber läßt sich außerhalb der religiösen Erfahrung nichts von Belang ausmachen, die ihrerseits zu ihrer Begründung — das ist die „Torheit" des Evangeliums, an der die Spekulation vorbeizuschleichen sich anmaßt — nur auf die von ihr aus zu fassende Offenbarung hinzuweisen vermag. Der hier zugrunde liegende Zirkel liegt im Wesen der Religion selbst als eines Korrelationsverhältnisses begründet.

4. Bevor sich nun unsere Rundschau den das Problem der Offenbarung untersuchenden Abhandlungen zuwendet, sei einer wertvollen Untersuchung von Georg Wehrung über das religiöse Ich [1]) gedacht. Gerade Wehrung

1) In der neuen „Zeitschrift für systematische Theologie", in Ver-

hebt die vorhin entwickelten Gedanken über den schlechthin irrationalen Charakter der Religion, der seine eigentliche Wurzel hat in der ihr Wesen konstituierenden Bezogenheit auf ein Objekt, das vielmehr souveränes, überweltliches Subjekt ist, nachdrücklich hervor. „Haben Gottes verwirklicht sich noch nicht durch Vertiefung des Menschen in sich selbst" (26). Ebendarum lehnt er auch den Begriff eines religiösen Apriori mit der ihm zugrunde liegenden Anschauung, daß Religion aus der Vernunft selbsttätig hervorgehe, unzweideutig ab (9). Aber er ist zugleich der Ueberzeugung, daß die Wesens- und Wahrheitsfrage der Religion eine Vertiefung erfahre, wenn gewissermaßen als Vorfrage das Problem der religiösen Anlage genauerer Aufmerksamkeit gewürdigt werde. Schon dann zeige sich nämlich, daß dem Naturalismus, den der Illusionismus Feuerbachs voraussetze, die Pforten der Religion überhaupt verschlossen seien. Denn es sei nicht das naturhafte Ich, das als erlebende Instanz für das Göttliche in Betracht komme, sondern der innerste Ring unseres geistigen Wesens „unser eigentliches Ichzentrum" (25), in dem das tu nos fecisti ad te Augustins anklinge. Also gewiß „Anlage", aber sozusagen nicht „Natur"-anlage, sondern potentielle, in geistig-sittlicher Aktivität erst sich regende, aufgegebene und darum bloß psychologisch gar nicht faßbare (11) Anlage sei das subjektive Ursprungsland des religiösen Vollerlebnisses. Und zwar meint W. nun folgende metapsychologischen Motive genauer unterscheiden, folgende dem „Fernweh nach dem Unendlichen" Ausdruck gebende Beurteilungsweisen als „unableitbare Urmotive" (11) angeben zu können: einmal das Grundmotiv „aus Schein zum Wesen" mit seinem absoluten, den Bruch mit allen relativen Standpunkten vollziehenden Charakter, jenes Vorwärtsdringen von dem als Vorletztes Erkannten und Abgewerteten zu einem Letzten. Zum andern die mit der ersteren vielfach sich verschlingende Grundkategorie „vergänglich-ewig", das Verlangen nach einem Ewigen, das gerade nicht Fortsetzung der Welt des Vergänglichen, sondern Anbruch eines völlig neuen Lebens, eben eines Lebens im Absoluten bedeutet. Endlich das Motiv aus „Friedlosigkeit zum Frieden", aus dem das unbedingte Verpflichtungsgefühl einem Göttlichen gegenüber spricht und zugleich die Furcht des ständigen Zurückbleibens hinter der letzten metaphysischen Bestimmung des Menschen — das innerlichste, nämlich darum spezifisch religiöse Motiv, weil in ihm der eigentliche Boden bereitet ist für ein restloses sich Beschenken- und sich

---

bindung mit Althaus, Hirsch, Wehrung herausgegeb. von Stange. I. Jahrgang 1923, H. 1.

Ueberwindenlassenwollen, sofern hier die Grenze alles „Strebens", auch und gerade des sittlichen Menschen, bewußt wird.

Diese Analyse will nicht mehr, als die „ursprüngliche" religiöse Sehnsucht das cor nostrum inquietum, das Einfallstor für das Gotteserlebnis „aufzeigen". Es fragt sich vielleicht, wieweit diese „Vorfrage" schon unter dem Eindruck des religiösen Vollerlebnisses erledigt ist (z. B. das über den absoluten Charakter der Beurteilungsweisen, speziell des religiösen Verpflichtungsgefühls Gesagte). Aber das weiß auch Wehrung, daß die Frage nicht die Antwort ist und daß erst die Selbstbezeugung des heiligen Gottes im Gewissen, die wirkliche Gottesbegegnung jene von ihm aufgezeigten Beurteilungsweisen in ihrer letzten Vertiefung und Durchläuterung auslöst, in der der Mensch von sich frei wird. Damit stehen wir vor dem die irrationale Tiefe der Religion enthüllenden Problem der Offenbarung.

Schon Wehrung hatte zum Ausdruck gebracht, daß da, wo alle Problematik des Lebens entscheidend nach Lösung dränge, die theistische Wendung unvermeidlich sei. Daß die geistige Art Jesu „die" Offenbarung des geistig-persönlichen Gottes darstelle — in diesem Nachweis gipfelt eine Untersuchung von Carl Stange über die Absolutheit des Christentums [1]). Denn der „Beweis" für die Absolutheit des Christentums ist weder auf philosophischem Wege möglich — „begriffliche Konstruktionen können ... nie der Weg zu geschichtlichem Verständnis werden" (45) —, noch auf geschichtlichem Wege — „man würde mit Hilfe des Entwicklungsgedankens bestens dazu kommen, das Christentum als den höchsten Ertrag der bis-

1) Z. syst. Th. 1923, 1. Zugleich sei hingewiesen auf desselben Verf. weiteren Beitrag im gleichen Heft über „Lessings Erziehung des Menschengeschlechts", jenen in Reaktion gegen Aufklärung und Orthodoxie unternommenen Versuch, den Offenbarungsbegriff geschichtsphilosophisch zu würdigen mittels des Erziehungsschemas, durch das ebensosehr der supranaturale Charakter der Geschichte, wie ihr Wesen als immanenter Prozeß und endlich ihre teleologische Anlage zur Geltung kommen sollte. Stange weist nach, daß dieser Absicht freilich nicht Genüge geschehen sei, schon weil neben der Gleichartigkeit nicht zugleich die Verschiedenheit von Erziehung und Geschichte von Lessing beachtet werde. Offenbarung und Vernunft sind letztlich nur der Form nach verschieden, prinzipiell ist der erstere Gedanke von dem andern verschlungen, so daß sich ihm aller Supranaturalismus nur als vorläufige Hilfslinie einordnet. Das letzte Ziel der Erziehung ist die Idee einer autonomen Moral, die aber völlig intellektualistisch konzipiert, das Problem der Gemeinschaft und der Sünde überhaupt nicht kennt, wodurch auch die Offenbarung nicht als neue den kreatürlichen Zusammenhang der Welt überwindende Lebensstufe verstanden werden kann.

herigen Geschichte zu erweisen" (50) —, er stellt vielmehr eine eigentümlich theologische Aufgabe (51). Eben den in der Form einer Aussage des Glaubens zu führenden (59) Nachweis der Einzigartigkeit des Stifters der christlichen Religion, durch deren Behauptung sich dieselbe „gegenüber allen anderen Tatbeständen abgrenzt." Ist „die christliche Frömmigkeit ihrem Wesen nach nichts anderes als Bekenntnis zu Christus" (53), so ist sie es darum, weil in der Eigenart ihres Stifters die innere Einheit der „beiden Brennpunkte des religiösen Erlebens" (Offenbarung und sittliches Lebensideal) begründet ist. Es ist also nachzuweisen, „daß sich im Christentum die Ueberzeugung von der göttlichen Sendung Jesu mit der Anerkennung des von ihm gebrachten Ideals der persönlichen Lebensgestaltung deckt." Und zwar ist es „der Glaube an die Vergebung der Sünde um Jesu willen", der die beiden Pole zur Deckung bringt (59). „Es ist ein und derselbe Vorgang, in dem wir die Grundlage aller religiösen Aussagen und zugleich die Maßstäbe aller Lebensgestaltung finden."

Was die Gesamtkonzeption und Einzelausführung dieser Abhandlung angeht, so ist es außerordentlich erfreulich zu sehen, wie hier die Berührung mit Ritschlscher Theologie, speziell Herrmann ist. So auch, wenn unzweideutig erklärt wird: „Alle Aussagen der christlichen Gemeinde über die Zusammengehörigkeit Jesu mit Gott sind nicht als ein Ausdruck metaphysischer Spekulation, sondern als Aussagen des Gewissens zu verstehen" (61).

Noch zwei Studien über das Problem der Offenbarung sind hier wenigstens zu streifen. Schmidt-Japing versucht in einer geschichtsphilosophischen Abhandlung (Geschichte und Offenbarung. Z. syst. Th. 1923, 1) den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit von Geschichte und Offenbarung unter ständiger Kritik der „wichtigsten Geschichtstheorien der Gegenwart", speziell auch der idealistischen zu führen. Es erinnert stark an die Prinzipien der Theologie Schlatters, wenn er unter Ablehnung wie jeder Verabsolutierung der Natur, so auch jeder Isolierung des Geistes den Grundsatz vertritt, daß Geschichte nicht radikal zu scheiden sei von Natur, oder wenn er seinen Nachweis, daß Geschichte und Offenbarung zu Hause gehören, führen will auf Grund des methodischen Prinzips „wahrhafter, überzeugungskräftiger Beobachtung", einer Beobachtung, die aus „wahrhaftiger wirkungskräftiger Geschichte" selbst gewirkt ist und in der Geschichte den „Gottesbeweis" gegeben findet: „Mit der zu Ende geführten Beobachtung jeder in der Geschichte wirkenden Tat ist notwendig die Erinnerung gegeben an jene ursprüngliche (Willen und Natur einende) Tat und damit die Erinnerung an Gott" (75). Heinrich Weber (Glaube

und Geschichte, Neue kchl. Z. XXXIV, 6) untersucht die Frage Glaube und Geschichte, die er „aus der geistigen Gesamtlage heraus" verstanden wissen will, für die ihm „die jüngste Beunruhigung der bayerischen Landeskirche" Symptom ist. Einer modernen geschichtsabgewandten Erlebnisfrömmigkeit tritt ihm aber als Gegenglied ein zweiter Fehlweg, nämlich der starre Objektivismus und Historismus einer Religion der Heilstatsachen gegenüber. „Vor einer unechten Erneuerung des biblischen Realismus sei gewarnt" (351). „Die historischen Offenbarungstatsachen bleiben eben außerhalb der bewegten Innerlichkeit notwendig unerkannt" (353). Es ist dann nur bedauerlich, daß die hier vertretene, weithin an Hofmann sich anschließende Theologie der Heilsgeschichte jener innerlichsten Bindung des Glaubens an die Geschichte gegenüber, wie z. B. Herrmann sie vollzogen hat, dennoch das Urteil zu sprechen sich berufen fühlt (im Anschluß an Grützmacher!): „Die unmittelbare Anknüpfung an das Innenleben Jesu führt zur Mystik, der Herrmann selbst nicht ausweicht, und so hat er mit der objektiven Geschichte als dem tragenden Grund und Inhalt der christlichen Wahrheit eigentlich gebrochen" (339). —

Von welch einigender, befruchtender Bedeutung die Beschäftigung mit Luther ist, zeigt die umfangreiche und wertvolle Monographie von Althaus über das Kreuz Christi (Z. syst. Th. 1923, 1). Was in der modernen Lutherforschung, z. B. meiner Arbeit über den Gottesgedanken in Luthers Römerbriefvorlesung (Lutheranaheft III der Stud. u. Kritiken 1920/1) in theologiegeschichtlicher Untersuchung erarbeitet ist, das wird hier systematisch ausgewertet und bis in die feinsten Wurzeln verfolgt. Von dem Reichtum der hier entwickelten Erkenntnisse in Kürze ein Bild zu geben, ist unmöglich. Nur das sei betont, daß es ein besonderer methodischer Vorzug dieser Studie ist, daß die Gedanken über das Kreuz Christi von der Gottesanschauung her entwickelt werden, nämlich von der notwendigen Zusammenschau von Heiligkeit und Liebe Gottes einerseits und ihrer innerer Spannung, wie sie in der Bewegtheit der christlichen Erfahrung zum Bewußtsein kommt, andererseits, wodurch das reformatorische propter Christum seine tiefe Würdigung erfährt, ohne daß die Fehler der orthodoxen Theorie wiederholt werden [1]).

1) Damit sei für diesmal unsere Rundschau beschlossen. Doch sei noch zweier Abhandlungen anmerkungsweise gedacht. Einmal der an Luthers reformatorischem Christentumsverständnisse die romantische Frömmigkeit messenden und zugleich feinsinnig analysierenden Studie von Hirsch, Die Romantik und das Christentum, insbesondere bei Novalis und dem jungen Hegel (ebda. S. 28—43). In ihr werden zunächst als Voraussetzungen

aus der klassischen Dichtung und Philosophie in der Romantik wirksam gekennzeichnet die Humanitätsidee und die Idee der geistigen Allnatur, die sich beide zum modernen idealistischen Pantheismus verschlingen, der in der Romantik sich das Irrationale des Christentums zu assimilieren sucht. Dieser Prozeß wird nun an zwei Beispeilen analysiert: nämlich aufgezeigt an der ästhetisch-poetischen und darum katholisierenden Frömmigkeit des Novalis und der vom jungen Hegel unternommenen begrifflichen und geschichtsphilosophischen Vertiefung des Verständnisses für das Christentum; diese stellt zwar einen Fortschritt dar, verschließt sich aber zugleich mit der Verkennung des sittlichen Schuldbewußtseins dem innersten Wesen des Christentums, der Gottesgemeinschaft erst auf Grund der Vergebung.

Der zweite Aufsatz: Troeltschs Vortrag über die Logik des historischen Entwicklungsbegriffs (Kantstudien 1922), darf darum nur kurz berührt werden, weil unlängst Bornhausen der Lebensarbeit und auch der hier vertretenen Gedanken des uns so jäh entrissenen geistesmächtigen Forschers gedacht hat (s. oben S. 196 ff.). Troeltsch liegt es auch diesmal zunächst daran, „die Sonderbedeutung eines spezifisch historischen Entwicklungsbegriffs" zur Geltung zu bringen. Auf Grund einer feinsinnigen Einsicht in das Wesen menschlicher Geschichte erheben sich ihm dann zwei Grundfragen von erkenntnistheoretischem Belang, einmal das Problem der von „Lebensanschauern" und „Formdenkern" vielumstrittenen Begründung der eigentümlichen historischen Kontinuität und ihrer Erfaßbarkeit. Zum andern das Problem des Fremdseelischen, das mit der Theorie der Kongenialität keineswegs gelöst ist (man beachte das treffende Urteil gerade des Feindes und das Einströmen elementarer neuer Kräfte aus dem Fremd-Ich!). Auf beide Fragen hat Troeltsch nur eine Antwort, nämlich die aus der Leibnizschen Monadenlehre und der Malebrancheschen Partizipationslehre ihm sich ergebende, an Hegelscher Metaphysik orientierte Lösung, daß mit der wesenhaften Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste die „intuitive Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit" gegeben sei trotz aller „anthropologischer" Kurzsichtigkeiten. Mit der Stellung zum Hegelschen Identitätsdogma steht und fällt die Zustimmung zu Troeltschs geistreichem Ausweg aus dem Dilemma der Streitfrage.

Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik.

Von

Professor Karl Heim in Tübingen.

In unserer Zeitschrift ist in der letzten Zeit zweimal von meinem Versuch die Rede gewesen, die Glaubenslehre auf eine neue philosophische Grundlage zu stellen, einmal in Friedrich Traubs Untersuchung über „Das Irrationale" (1921, H. 6) und dann in dem Aufsatz von Rudolf Paulus „Geschichtliche und übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens" (1922, H. 3 u. 4). Um den Punkt deutlich zu machen, wo ich glaube über die bisherige dogmatische Tradition hinausgehen zu müssen, führe ich wohl am besten die Debatte dort weiter, wo sie stehen geblieben ist. Paulus hatte in dem genannten Aufsatz auf meinen Artikel über „Ottos Kategorie des Heiligen und den Absolutheitsanspruch des Christusglaubens" (1920, H. 1) geantwortet. Ich führe den platonischen Dialog weiter, der damit zwischen ihm und mir begonnen ist. Dieser wird mich dann ganz von selbst im Lauf des Gesprächs in einer späteren Fortsetzung dieses Aufsatzes auch auf Traubs Einwände führen.

1. Ich hatte in meinem Aufsatz auf eine religionsgeschichtliche Tatsache hingewiesen, die sowohl von Schleiermachers religionsphilosophischen Voraussetzungen wie vom religiösen Apriori Troeltschs und Ottos aus unbegreiflich bleibt, nämlich die Intoleranz, mit der gerade die höchsten prophetischen Persönlichkeiten der Religionsgeschichte den Weg, auf dem sie die Menschen zu Gott führten, als den einzig richtigen allen übrigen entgegensetzten. Wenn nur tiefstehende Vertreter der Frömmigkeit sich diese In-

toleranz hätten zuschulden kommen lassen, also etwa die fanatischen Mönche des 4. Jahrhunderts, die mit Knütteln in der Hand für das ὁμοούσιος fochten, dann könnte man diesen Absolutheitsanspruch als „Lokalpatriotismus" erklären, d. h. als Ausdruck eines beschränkten Horizonts und Mangel an geschichtlichem Ueberblick. Aber wir finden dieses exklusive Absolutheitsbewußtsein gerade bei den größten Gestalten der prophetischen Religion, wie Paulus und Luther, und wir finden es gerade bei solchen, deren religionsgeschichtlicher Gesichtskreis keineswegs beschränkt ist. Sundar Singh hat eine intimere Kenntnis der indischen Erlösungsreligionen als unsere Indologen. Er ist in der indischen Religionswelt aufgewachsen. Er behielt auch nach seiner Bekehrung zu Christus ein feines Verständnis für die Schätze, die in dieser mystischen Erlösungsreligion verborgen liegen. Dennoch war es ihm seit jener Nacht, in der Christus ihn in seinen Dienst berief, nicht mehr möglich, die indische und die christliche Religion nach Art unserer Religionsforscher „unbefangen" als zwei gleichberechtigte Frömmigkeitstypen nebeneinander zu stellen. Er konnte seitdem den Hinduismus nur als eine Sehnsucht ansehen, die in Christus erfüllt ist. Die Aehnlichkeit der Bhagavadgita mit dem Johannesevangelium konnte er sich nur als Einwirkung des Christusgeistes auf Indien zurechtlegen [1]) — eine charakteristische Rationalisierung der irrationalen Gebundenheit an Christus.

Ich hatte nun in jenem Aufsatz die Behauptung aufgestellt: Wenn man von Schleiermachers oder R. Ottos religiösem Apriori aus an die geschichtliche Wirklichkeit der Religion herantritt, so fehlt der geometrische Ort für dieses irrationale Urphänomen der Religionsgeschichte, für dieses Gebundensein der ganzen religiösen Orientierung an Eine bestimmte Stelle der Geschichte. Denn von jenem Apriori aus ist zwar ohne weiteres begreiflich, ja gefordert,

1) Vgl. die in dem Buch von Streeter und Appasamy, Der Sadhu, Christliche Mystik in einer indischen Seele, 1922, S. 181 mitgeteilten Aeußerungen des Sadhu: „Das Christentum ist die Erfüllung des Hinduismus. . . . Es ist möglich — wie einer meiner Freunde andeutete —, daß sich ein Hindu die Gedanken des Johannes aneignete und sie in Hinduform wiedergab."

daß die religiöse Uranlage sich individualisiert, daß im Lauf der Geschichte immer neue, ganz konkrete „Erscheinungen des Heiligen" auftreten, hinter denen von empfänglichen Gemütern das Unsagbare divinatorisch geahnt wird. Aber unbegreiflich bleibt, daß diese mannigfaltigen Erscheinungen des Heiligen, anstatt still wie Blumen, die von derselben Sonne leben, nebeneinander zu blühen, in einen Rangstreit miteinander geraten, daß immer die eine die absolute sein und alle andern nur als Vorstufe zu sich selbst gelten lassen will. Dieser Zug stört das Bild der Religionsgeschichte, das von jenem Apriori aus entworfen wird. Er fällt aus dem Rahmen heraus. Man möchte ihn am liebsten als häßliche Entartungserscheinung streichen, wenn nicht — jeder Satz des Neuen Testaments diesen Geist der „Intoleranz" atmete und die Entstehung der christlichen Kirche ohne diesen störenden Zug im religionsgeschichtlichen Bilde schon rein geschichtlich völlig unverständlich bliebe. Wenn ein so wesentliches Element des urchristlichen Glaubens von dem religionsphilosophischen Ausgangspunkt Troeltschs und Ottos aus unbegreiflich bleibt und genau genommen als Täuschung oder Anmaßung abgelehnt werden müßte, so entsteht unwillkürlich die Frage, ob der Fehler nicht vielleicht in dem philosophischen Schema liegt, das hier an die Wirklichkeit herangebracht wird, in der Fassung des Apriori, des Rahmens, in den das ganze Bild der Religionsgeschichte hineingezeichnet wird.

Hegel war der letzte Religionsphilosoph, bei dem die Grundüberzeugung des Neuen Testaments, daß es nur Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen gibt, als notwendig aus dem System abgeleitet wurde. Seitdem hat jede Dogmatik, die von einer Religionsphilosophie ausgeht und dann in ein positives Verhältnis zum Neuen Testament zu kommen sucht, beim Uebergang von den „metaphysisch-religiösen Sätzen" zu den „historisch-religiösen Sätzen" eine Bruchstelle, einen toten Punkt, über den man nur mit Hilfe eines unbegründbaren Werturteils oder einer persönlichen religiösen Erfahrung hinwegkommt. Die religionsphilosophische Voraussetzung führt im besten Fall zur „Heilandsidee", die sich in beliebig vielen Mittlerpersönlichkeiten geschichtlich verwirklichen kann. Aus dem religiösen Apriori, wie Otto es versteht,

läßt sich der Gedanke ableiten: Es gibt nicht bloß Durchschnittsmenschen, die religiös rezeptiv sind, auch nicht bloß Propheten, die religiöse Produktionskraft besitzen; es gibt über beiden noch eine dritte und höchste Stufe, Menschen, die nicht bloß Subjekte, sondern Objekte der Divination des erscheinenden Heiligen sind, es gibt „Söhne". Aber der Satz, mit dem „das Heilige" schließt, geht unendlich weit über diesen a priori ableitbaren Gedanken hinaus: „Ein solcher ist mehr denn Prophet. — Er ist der Sohn." Der bestimmte Artikel in diesem Satz fällt aus dem Rahmen der im ganzen Buch entwickelten Gesamtanschauung heraus, er ist ein ungerechtfertigtes Zugeständnis an die Neutestamentliche Tradition. Es dürfte natürlich nur heißen: Er ist ein Sohn. Denn warum soll es nicht viele geben, die diese dritte Stufe erreicht haben, viele Gottessöhne, wie es nach indischem Glauben viele Buddhas gibt, viele, in denen „das Mysterium des unschuldigen Leidens des Gerechten" zu einer „Offenbarung des Jenseitig-Geheimnisvollen in unmittelbarster Wirklichkeit" wird. Zwischen dem religionsphilosophisch eben noch begreiflichen Satz: „Er ist ein Sohn" und dem neutestamentlichen Satz: „Er ist der Sohn" liegt der breite Graben, über den von Ottos Voraussetzungen aus keine Brücke hinüberführt. Ebensowenig wie von Schleiermachers Grundbegriff des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls eine Brücke hinüberführt zu der Voraussetzung, mit der die Glaubenslehre als empirisch-praktische Disziplin einsetzt, daß in der monotheistischen Glaubensweise des Christentums „alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung" [1]). Dieser Uebergang von der Heilandsidee zu der Behauptung, diese Idee sei nur in Einem Individuum abschließend verwirklicht, erscheint von der religionsphilosophischen Voraussetzung aus ganz willkürlich und unbegreiflich. Denn man

1) Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 11. In der Erklärung des Paragraphen sagt Schleiermacher ausdrücklich: „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums (sofern es in jener Voraussetzung besteht) verzichten wir vielmehr gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese."

versteht wohl, daß für eine begrenzte Gemeinde von Menschen auf Grund subjektiver Werturteile und persönlicher religiöser Erfahrungen irgendeine Einzelpersönlichkeit zum Gegenstand der Divination der Erscheinung des Heiligen wird. Aber daß diese Gemeinde ihre persönliche Erfahrung zu einem Urteil über die ganze Welt ausdehnt und alle übrigen Religionen nur als Vorstufe und Sehnsucht auffaßt, die nur in diesem Einen erfüllt werden könne, das bleibt vom Apriori aus unverständlich. Soll dieser Grundzug der neutestamentlichen Frömmigkeit schon rein religionsgeschichtlich und religionspsychologisch verständlich werden, so muß irgendein neuer Faktor eingeführt werden, ein dritter Faktor neben dem Apriori auf der einen Seite und der Individualisierung des Apriori auf der andern Seite. Welches ist dieser dritte Faktor?

R. Paulus antwortet auf diese meine Frage (S. 282): „Ich würde sagen: es handelt sich nicht um einen dritten Faktor, sondern um eine Näherbestimmung des zweiten. Denn die ‚Erfahrung oder Individualität im allgemeinen, gehört auf die Seite des ersten Faktors herüber, ist selbst noch Kategorie (vgl. Fichte, der beides aufs schärfste unterschieden hat, und Rickerts ‚Kategorie des Gegebenen')". Diese Antwort genügt mir nicht. Denn das τόδε τι im Sinne Fichtes erklärt eben immer nur die eine Seite des Bekenntnisses: „Er ist der Sohn", nämlich den Eindruck: Er ist eine Wirklichkeit, die so nur einmal da ist, etwas Unableitbares, Unwiederholbares. Wie dieses Blatt an dem Baum, den ich vor mir sehe, keinem andern Blatt absolut gleicht, so ist Jesus einzig in seiner Art. Wenn die ersten Christen nur das gesagt hätten, dann bedürfte es allerdings keines dritten Faktors, um ihre Glaubensaussage verständlich zu machen. Es genügte eine Näherbestimmung des zweiten. Aber zu dieser Einzigartigkeit Jesu kommt ein zweites Element hinzu, das vom ersten scharf unterschieden werden muß, nämlich die Behauptung: Das Schicksal aller Menschen ist an diesen Einzigen gebunden; wir sind alle auf ihn angewiesen. Es ist für unsere Frage zunächst nebensächlich, in welcher Beziehung wir alle auf ihn angewiesen sind, ob wir ihn schon nötig haben, um Gott zu finden, oder ob wir ohne ihn Gott gefunden haben, aber ohne ihn nicht gewiß werden können, daß Gottes Wille zuletzt den Sieg

über die Welt davonträgt, ob wir ihn schon nötig haben, um ein sittliches Lebensideal zu gewinnen oder ob wir dieses Ideal schon in uns tragen, aber ohne ihn keine Vergebung der Sünden finden können, in die wir bei dem Versuch, das Ideal zu verwirklichen, gefallen sind. Was wir Christus verdanken, kann weiter oder enger gefaßt werden, es kommt hier nur auf den einen Punkt an, daß wir wissen: Es gibt in unserem Verhältnis zu Gott etwas, das nur er geben kann, von dem wir Menschen ohne ihn ausgeschlossen sind, was wir nirgends anders in der ganzen Welt bekommen können, wenn wir diesem Einen aus dem Wege gehen.

Auf diesen zweiten Grundzug der urchristlichen Frömmigkeit geht Paulus in diesem Zusammenhang nicht näher ein. Er weicht der Frage aus, vor der wir stehen, sobald das urchristliche Bekenntnis zu Christus laut geworden ist, der einfachen Frage, ob diese schicksalhafte Bindung der Menschheit an Christus Wahrheit oder Täuschung ist. Auf diese Frage müssen wir natürlich, wenn sie einmal gestellt ist, eine Antwort „ohne Hörner und Zähne" geben. Wir können sie nur mit Ja oder Nein beantworten. Aber auch die glänzende Darstellung seiner Lösung des Christusproblems für die Gegenwart, die Paulus in seinem Buch über diese Frage gibt [1]), geht in geistvoller Weise diesem Entweder-Oder aus dem Wege. Sie sucht das Ja und das Nein in einer höheren Synthese miteinander zu versöhnen. Und doch gelingt diese Versöhnung nie ganz. Paulus kommt aus dem Widerstreit zweier entgegengesetzter Gedankengänge nie ganz heraus. Der eine Gedankengang hält die Linie des konsequenten Idealismus ein, für den immer nur das Metaphysische, niemals das Historische selig macht. „Die Menschheit lebt von einem uralten Stamm von Symbolen und Symbolgruppen, die, von sinnlich elementarer Bedeutung ausgehend, mit immer reinerem geistigem Gehalt erfüllt werden. . . . Zu diesen Symbolgruppen gehört wesentlich auch die Erlöser- und Heilandsidee. Nach einer langen Vorgeschichte hat sie auf dem jüdisch-christlichen Gebiet ihre bestimmte Ausprägung zum Christusgedanken erhalten und in Jesus ihre machtvollste, herrlichste Erfüllung gefunden" (139).

1) R. Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart, Tübingen 1922, S. 122 ff.

„Christus ist ein symbolischer Ausdruck für die erlösende und versöhnende Nähe Gottes." „So ist uns der Christusglaube die bestimmt christliche Ausprägung eines den höheren Religionen gemeinsamen Guts" (140). Eine andere Ausprägung derselben Idee ist der Amida-Buddha-Kult in Japan. „Warum nehmen wir dann kein neues Symbol anstatt des alten? Wir wollen das durchaus nicht ausschließen; jede neue Bezeichnung, wie sie durch Mystiker und religiöse Dichter uns geschenkt werden mag, soll uns willkommen sein, wenn sie nur reiner Ausdruck der erlebten Sache ist" (138). Wenn es so steht, hängt also unsere Seligkeit nicht an irgendeiner bestimmten geschichtlichen Verwirklichung der Heilandsidee, sondern lediglich am Dasein dieser Idee als solcher. Die geschichtliche Wirklichkeit hat nur Bedeutung als individuelle Ausprägung oder Erscheinung dieser Idee. Der Amida-Buddha-Kult, bei dem überhaupt keine geschichtliche Persönlichkeit das Kultuszentrum bildet, steht auf gleicher Linie mit dem Urchristentum, das diese Idee in einem Menschen der Geschichte erfüllt findet. Im Gegensatz zu diesem konsequenten Idealismus steht nun ein anderer Gedankengang, nach welchem nicht die Idee, sondern eine bestimmte geschichtliche Verwirklichung derselben entscheidende Bedeutung für unsere Seligkeit erhält. „Rein a priori kann die Erlösungsreligion nicht konstruiert werden. . . . . Hier setzt nun ein Neues ein, religiös angesehen ein neues Verhältnis zwischen Gott und Menschen, geschichtlich betrachtet eine neue Religionsstufe. Dieses Neue kann von uns Menschen nicht erdacht, es kann nur von Gott geschaffen und von uns hingenommen werden" (134). „Das neue Leben, von dem wir hier berichten, ist dem Inhalt nach nichts anderes, als was nach unserem ersten Kapitel im N. T. — Christus heißt. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das in sich birgt ein neues Verhältnis zwischen Gott und Welt, hat sich uns aufgetan" (137). Dieses Neue ist nach Paulus nicht die isolierte Persönlichkeit Jesu, es ist eine viel umfassendere geschichtliche Wirklichkeit, eine ganze Bewegung, ein „mächtiger elektrischer Strom, der durch die Geschichte fließt", dessen „Umschaltepunkt" der historische Jesus ist (144). Jesus ist der „entscheidende Durchbruchspunkt" und „hochragende Gipfel der ganzen Christusgeschichte, die ihrerseits wieder der innerste Kern der Heilsgeschichte

Gottes mit der Menschheit ist, soweit wir diese seine Wege schon zu übersehen vermögen". Nach diesen Sätzen hängt im Gegensatz zu jenem ersten rein idealistischen Gedankengang unser Heil nicht am Dasein der Heilandsidee als solcher, die wir uns ja als Postulat oder Phantasiebild selbst ausdenken können. Es kommt vielmehr alles darauf an, daß diese Idee nicht bloß etwas Erdachtes, nicht bloß ein „Christussymbol", nicht bloß eine Phantasieschöpfung wie der Amida-Buddha, sondern eine geschichtliche Wirklichkeit ist. Daß diese geschichtliche Wirklichkeit nicht ein Einzelindividuum ist, sondern ein ganzer Strom von Ereignissen, in dem Jesus nur einen Teil bildet, das macht für unsere Frage keinen Unterschied. Das Entscheidende ist: Wir können uns das, woran unser Heil hängt, nicht selbst schaffen oder ausdenken. Das, was wir uns selbst schaffen können, führt uns, wie Paulus aus dem Schlußparagraphen des 1. Teils von Herrmanns Ethik zustimmend zitiert (130 f.), zu einem unlösbaren Konflikt zwischen absoluter Forderung und Naturschranke. „Dieses Verhängnis lastet auf der Geschichte mit Ausnahme einer kleinen Schar von Menschen. Es gibt Menschen, die behaupten, daß in dieser Geschichte für den Sehenden eine Tatsache vorhanden ist, die ihm dazu hilft, jene Last loszuwerden und ihm ein Wachstum des sittlichen Lebens möglich macht, das wir von unserem sittlichen Denken aus nicht erreichten." Wenn uns geholfen werden soll, so muß sich uns also jenseits unseres Denkens eine Lebenswirklichkeit auftun, die „von Gott geschaffen" ist und die von uns nur „hingenommen werden" kann.

Paulus versucht vergeblich, diese beiden entgegengesetzten Gedankenreihen, die idealistische und die neutestamentliche, miteinander auszusöhnen. Er möchte, wie das ja schon manchmal versucht worden ist, Jesus mit den großen Weisen Indiens, Chinas und Griechenlands in eine höhere Geistergemeinschaft zusammenfassen. Das „Uebermenschliche", das in Jesus zur Erscheinung kommt, „tut sich auch in andern, in den wenigen Letzten, Einsamen kund, in einem Laotse, Gotama, Platon" (159). Aber gerade wenn man diese größten Namen der Religionsgeschichte mit Jesus zusammen nennt, so empfindet man nur noch deutlicher, daß sich hier ein unvereinbarer Gegensatz auftut zwischen zwei Erlösungswegen, zwei entgegen-

gesetzten Schätzungen der Geschichte und ihrer Beziehung zu unserem Heil. Wenn Gotama recht hat, dann gehört Jesus keineswegs mit ihm zusammen zu den „Größten, Auserwählten". Vom indischen Standpunkt aus gesehen ist Jesus auf der Stufe des „niederen Wissens" stehen geblieben. Er hat die Unwirklichkeit des individuellen Ich, die „Identität des kleinen Ich mit dem großen Ich" noch nicht erkannt. Gerade die höchste Entwicklung der Religionsgeschichte, die durch die Namen Buddha, Plato und Christus bezeichnet wird, stellt uns vor ein letztes Entweder-Oder, das nicht mehr in ein Sowohl-als-auch verwandelt werden kann. Entweder das Neue Testament hat recht; unser Heil ist an einen geschichtlichen Beziehungspunkt gebunden, dann ist die platonische und buddhistische Erlösung eine Flucht vor unserem Schicksal, ein vergeblicher Versuch, sich vom Mutterboden der Geschichte loszulösen, der uns nährt und trägt. Oder die geschichtslose Mystik vermag uns wirklich von Schuld und Vergänglichkeit zu erlösen. Dann ist die neutestamentliche Bindung des Heils an die Geschichte auch in der Sublimierung und Erweiterung, die R. Paulus diesem neutestamentlichen Erlösungsweg gibt, eine Rückständigkeit, ein überflüssiger Umweg über die Erscheinungswelt. Es ist dann eine ungeheure Ueberschätzung des historischen Anlasses, der bei einer kleinen Gruppe von Menschen die Entdeckung des Absoluten ausgelöst hat, wenn Paulus mit der christlichen Gemeinde Jesus zwar keine „extensive", aber eine „intensive, individuelle Absolutheit" zuschreibt und sagt: „Was er uns ist, das ist uns kein anderer, kein Gotama und kein Platon, auch kein Meister Eckehart und kein Luther, vollends kein Goethe und kein Fichte. Für uns in unserer geschichtlichen Lage bedeutet die Erscheinung Jesu in ihrem Zusammenhang mit der ganzen Menschheits-, und in ihr mit der Christusgeschichte das entscheidende Kundwerden Gottes" (164). Fichte würde auch über diese Hochschätzung der „Christusgeschichte" urteilen: „Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen."

Mit dem allem soll nicht ein Urteil über die theologische Gesamtanschauung ausgesprochen sein, die R. Paulus in seinem „Christusproblem" entwickelt. Es sollte nur gezeigt werden, daß auch in diesem Buch neben dem Apriori und dem τόδε τι der individuellen Erfahrung immer noch ein dritter Faktor wirksam ist, der sich nicht als Näherbestimmung des zweiten erklären läßt, nämlich jene eigentümliche Bindung des Heils an einen bestimmten historischen Beziehungspunkt, unter Ausschluß bzw. Entwertung der andern. Ich hätte das Hereinwirken dieses Faktors ebensogut an jedem andern von den dogmatischen Systemen zeigen können, die wir seit Hegel erlebt haben. In allen diesen Systemen wird von irgendeinem religionsphilosophischen Prinzip ausgegangen, das an und für sich an jeder beliebigen Stelle der Geschichte realisiert werden könnte. Dann aber wird an einem bestimmten Punkt vom geraden Wege der religionsphilosophischen Konsequenzen abgebogen und eine bestimmte geschichtliche Verwirklichung des Prinzips einseitig und ausschließlich in den Mittelpunkt gerückt. Der Gedankengang dieser Systeme gleicht der Flugbahn eines Körpers, der geradlinig in den Weltraum hinausgeschleudert wurde, der aber dann in den Bereich eines magnetischen Kraftfeldes kam und von seiner Bahn abgelenkt wurde. Das ist nicht bloß bei den dogmatischen Entwürfen der Fall, die vom spekulativen Idealismus ausgingen, sondern auch bei denen, die vom kritischen Idealismus, von Kants praktischer Philosophie aus eine Brücke zum reformatorischen Christusglauben schlugen. Auch diese kommen von ihrem philosophischen Ausgangspunkt aus immer nur zur Idee eines Reichs persönlicher Geister, die in Gottvertrauen und gegenseitiger Liebe ihren Beruf erfüllen. Diese Idee könnte an und für sich in unendlich vielen voneinander unabhängigen Individualisierungen historisch verwirklicht worden sein und immer neu verwirklicht werden. In jedem Volk und Kulturkreis könnte das Reich Gottes neu anbrechen. Daß das Gottesreich Einen bestimmten Stifter hat, demgegenüber alle andern in die zweite Reihe der bloßen Vorläufer und Vorbereiter treten, daß es sich von Einem historischen Ausgangspunkt wellenförmig über die ganze Welt ausbreitet, das ist von der philosophischen Voraussetzung aus eine unbegreifliche Behauptung, die nur auf

dem persönlichen Werturteil derer ruht, die sich in die Gemeinde einrechnen.

Nun kann dem Mangel an innerer Geschlossenheit, der in allen diesen Systemen beim Uebergang vom philosophischen Ausgangspunkt zum Christusglauben zutage tritt, offenbar nicht einfach dadurch abgeholfen werden, daß neben dem Apriori und dem τόδε τι noch ein dritter Faktor eingeführt wird, etwa das Werturteil der Gemeinde über ihren Stifter, oder das „Bewußtsein des Gerechtfertigten" und „Wiedergeborenen", der auf die Ursachen seiner Erfahrung zurückschließt, oder ein „Schicksalserlebnis". Denn dieser dritte Faktor kann, wenn er nicht das ganze System sprengen soll, in der Tat nur, wie R. Paulus will, als Näherbestimmung des zweiten umgedeutet werden. Damit wird er aber zum seelischen Erlebnis einer Gruppe von Menschen, neben der andere Gruppen mit andern Individualisierungen des religiösen Apriori als gleichberechtigte Erscheinungen stehen. Soll also jenes Gebundensein an einen historischen Beziehungspunkt, der andere mögliche Beziehungspunkte ausschließt und sie dann doch in höherem Sinne, nämlich als Vorstufen zu sich, wieder in sich einschließt, überhaupt systematisch verständlich und philosophisch möglich werden, so muß jener dritte Faktor schon in den allerersten Ansatz aufgenommen sein. Er darf nicht erst hinterher hinzutreten. Er muß schon in der Urannahme enthalten sein, in der Grundvoraussetzung, mit der wir an den Stoff der Wirklichkeit herantreten, in dem philosophischen Rahmen, in den wir das Bild der Erfahrungswelt fassen.

2. Damit stehen wir aber vor dem Problem, das mich seit Jahren beschäftigt und zu immer neuen systematischen Versuchen angeregt hat. Friedrich Gogarten sagte neulich in seinem Aufsatz über „Die Frage der Autorität", wenn in der Tat nach dem Glauben der Reformation der Abstand zwischen dem tatsächlichen Menschen und dem göttlichen durch eine autoritative Willenserklärung Gottes überbrückt sei, so müsse man sich allerdings klar machen, „daß der Gehorsam gegen diese Autorität ein Prinzip, wenn ich so sagen darf, von umfassendster Bedeutung ist, dem sich schlechthin alles zu unterwerfen hat, bis in die letzten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen

hinein“ [1]). Damit ist die Aufgabe gestellt, die Paulus in seinem Aufsatz (1922, 201) als das Ziel meiner Arbeit bezeichnet, „von dem Irrationalismus der Religion aus“ — genauer von dem rätselhaften Gebundensein an einen historischen Beziehungspunkt aus, unter dem wir Christen stehen — „das Ganze der Wirklichkeit neu zu verstehen“, also ein neues Verständnis aller Grundbegriffe der Weltauffassung, aller Anschauungsformen und Denkkategorien zu gewinnen. R. Paulus urteilt wohl mit Recht, ich sei beim Versuch, diese Aufgabe „durch einen ganz neuen Einsatz“ zu lösen, bis jetzt immer nur bis zur Selbstauflösung des zu Ende gedachten Relativismus gekommen, den „aufbauenden Teil“ sei ich „bisher schuldig geblieben“, der Versuch, die neue Position synthetisch zu rechtfertigen, breche „mitten in der Durchführung ab“ (285). Die inzwischen erschienene 3. Auflage der Schrift „Glaubensgewißheit“ versucht wenigstens einmal, das Fundament des Neubaus zu legen.

Ich fasse hier in einigen Sätzen den Grundgedanken dieses Buchs zusammen, um zu zeigen, in welcher Richtung hier eine Antwort auf die ungelöste Frage der bisherigen Theologie gesucht wird. Die Art, wie in der bisherigen systematischen Theologie der verschiedensten Richtungen vom religionsphilosophischen Apriori zum geschichtlichen Beziehungspunkt des Christentums übergegangen wird, ist ein Versuch, sich der schweren Lage zu entziehen, in der wir uns religiös gesprochen, als Gott entfremdete Wesen, als Glieder einer gefallenen Welt nicht nur in praktischer, sondern auch in theoretischer Beziehung befinden, wenn wir den transzendenten Welthintergrund erkennen wollen, der unserem Leben seinen letzten Sinn gibt. Die Tragik unserer abnormen Lage zeigt sich am deutlichsten in dem Umstand, den Keyserling in seinem Reisetagebuch eines Philosophen „die Tragödie der Tragödien des Metaphysikers“ nennt, das, was dem Unternehmen des Kulturhistorikers, Religionsforschers und Religionspsychologen, in das Ethos ihm fremder Kulturen und Religionen einzudringen und dadurch einen Ueberblick über das Ganze der Lebensrichtungen und Daseinsmöglichkeiten zu gewinnen, ein unüberwindliches

1) Zwischen den Zeiten, Jahrg. 1923, Heft III, S. 25.

Hindernis entgegensetzt. Ein Ethos schließt mir nur dann seinen inneren Gehalt auf, wenn ich ihm mein Leben hingebe und von ganzem Herzen und von ganzer Seele in ihm Stellung nehme, also nur um den teuren Preis, daß ich auf den Standpunkt der Neutralität verzichte, ohne den es keine sogenannte „wissenschaftliche Objektivität" gibt. Ich habe also nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Entweder ich bleibe neutral und tolerant gegenüber allen Lebensrichtungen, dann bekomme ich nur die Oberfläche und Außenseite des Daseins zu sehen. Oder ich will in die Tiefe und den inneren Gehalt eindringen, dann muß ich Stellung nehmen und auf Neutralität und Toleranz verzichten. In dem abnormen, Gott entfremdeten Zustand, in dem wir uns befinden, ist also offenbar gerade der schmerzliche Verzicht auf das Hochgefühl der wissenschaftlichen Objektivität, auf das göttliche Schauspiel eines von aller Perspektive befreiten Geschichtsbilds, wie es Spengler vorschwebt, die unerläßliche Bedingung für das Verständnis der „letzten Dinge", die enge Pforte, die allein in die Gotteserkenntnis hineinführt, der schmale Weg, auf dem wir allein etwas von den jenseitigen Dingen zu erfahren bekommen. Die Tragik dieser Sachlage empfinden wir um so tiefer, je weniger wir wissenschaftlich befangen sind, je mehr wir mit dem faustischen Geschichtsbild vertraut sind, das sich dem neutralen Beobachter erschließt, je klarer wir also sehen, worauf wir hier bewußt verzichten müssen. Erst wenn der Verzicht vollzogen ist, kann hinterher die höhere Synthese eintreten, das innere Verständnis aller andern Lebenswege und Daseinsmöglichkeiten als notwendige Vorstufen zu dem Einen. Aber diese Synthesis tritt — das ist das Wesentliche an der Sache — erst hinterher ein, wenn die Antithesis durchschritten worden ist, die in dem bedingungslosen Verzicht auf Toleranz lag. Die Versuchung muß erst bestanden sein, in der uns „alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit" in einer großartigen Rundschau vor die Seele treten. Dem Aergernis, das für den faustischen Unendlichkeitsdrang in der Verabsolutierung des Einen Standpunkts liegt, darf nichts abgebrochen werden. Es muß in seiner ganzen Tiefe durchgekostet sein. Erst dann kann sich der neue synthetische Zentralblick erschließen. Wenn ich diese eigentümliche Lage, in der wir uns der „Ueberwelt" gegenüber

befinden, tragisch genannt habe, so ist das natürlich eine ganz einseitige Bezeichnung. Es ist damit die Empfindung ausgedrückt, die wir haben, wenn wir auf den Widerstreit sehen, der in dieser Lage enthalten ist, wenn wir in den Abgrund hinunterblicken, über den die schmale Brücke hinüberführt. Dasselbe, was von der einen Seite gesehen tragisch erscheint, das ist von der andern Seite betrachtet „Gnade" und „Grund ewiger Freuden". Angesichts unseres abnormen Gesamtzustandes ist es ein großes Geschenk, daß eine wenn auch noch so schmale Brücke da ist, die zu den jenseitigen Wirklichkeiten hinüberführt. Aber ob wir die Sache von der tragischen oder von der seligen Seite aus betrachten, das Eigentümliche unserer Lage besteht jedenfalls darin, daß wir immer vor ein Doppelbild der Wirklichkeit gestellt sind, daß wir es nicht bloß mit einem, sondern mit zwei Gesamtbildern der Erfahrungswelt zu tun haben, die miteinander unvereinbar und doch unlösbar miteinander verbunden sind. Das eine ist das neutrale Bild der wissenschaftlichen Objektivität, das frei ist von aller Perspektive. Es ist universal, relativistisch, aber oberflächlich und seelenlos. Das zweite Gesamtbild ist das perspektivische, das sich nur erschließt, wenn wir den schmerzlichen Verzicht auf Neutralität geleistet haben. Es hat einen absoluten Mittelpunkt, ein in der Tiefe liegendes Wertzentrum, auf das alles bezogen, von dem aus alles in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht wird. Das Schmerzliche ist nun, daß diese beiden Bilder, deren jedes den Gesamtinhalt alles Gegebenen darstellt, das unperspektivische und das perspektivische Bild miteinander unvereinbar sind. Sie können nicht zu einem dritten Gesamtbild zusammengefaßt werden. Sie stehen unverbunden nebeneinander, bzw. hintereinander wie zwei Schichten, die wir immer aufs neue nacheinander durchschreiten müssen, wenn wir uns im Leben zurechtfinden wollen. Die Unvereinbarkeit beider Bilder, das ruhelose Hindurchschreitenmüssen durch die beiden Schichten ist die Form, in der sich für unser Erkennen der abnorme Gesamtzustand ausdrückt, in dem wir uns befinden, einerlei ob wir diesen Zustand in der religiösen Sprache als den Zustand der gefallenen Welt, als die Blindheit des gefallenen Menschengeistes

oder in der philosophischen Ausdrucksweise als die Antinomie der Vernunft bezeichnen.

Selbstverständlich machen wir Menschen nun alle Versuche, die überhaupt gemacht werden können, dieser schmerzlichen Antinomie, diesem Fluch, unter dem unsere Erkenntnis steht, zu entgehen, aus der schmalen Brücke, die nur unter Lebensgefahr, d. h. unter Einsatz der ganzen Persönlichkeit passierbar ist, eine breite Straße zu machen, durch die die beiden Bilder zu einer Einheit verbunden werden. Der wichtigste dieser Versuche ist das Unternehmen des spekulativen Idealismus, die zweite perspektivische Einstellung, von der aus sich allein die „Anschauung des Universums" erschließt, als eine bloße Individualisierung und Spezialisierung des unperspektivischen Gesamtbildes darzustellen, so daß der Weg vom ersten zum zweiten Gesamtbild ohne Sprung und Lebensgefahr, durch einen einfachen Akt des logischen Denkens, durch den Uebergang vom Allgemeinen zum Besonderen oder vom Begriff zur Anschauung und Vorstellung zurückgelegt werden kann. Aber alle diese nur allzu begreiflichen Versuche, den schmalen Weg breiter zu machen, das gebrochene Weltbild wieder in ein ungebrochenes zurückzuverwandeln, bleiben erfolglos. Wir stehen hier vor einer Schranke, die wir in unserem jetzigen abnormen Gesamtzustand auch mit unserem Denken niemals durchbrechen können.

Das einzige, was wir tun können, um Einheit in unsere Lebensanschauung hineinzubringen, ist das: wir können nachweisen, daß der Widerstreit zweier unvereinbarer Aspekte, den wir hier am entscheidenden Punkt unseres Weltverständnisses so schmerzlich empfinden, durch die ganze Erfahrungswelt hindurchgeht, daß er der Grundzug unseres ganzen Erfahrungswissens ist, dem wir auf keinem Gebiete entgehen können. Diesen Nachweis habe ich in der Neuauflage meiner Schrift dadurch zu führen gesucht, daß ich, angeregt durch Einstein und Spengler, das Gesetz der Perspektive, das wir ja zunächst nur in seiner räumlichen Bedeutung kennen, in einem übertragenen und verallgemeinerten Sinn zum Grundprinzip des ganzen Weltverständnisses erweitere. Das perspektivische Wirklichkeitsbild trägt ja schon in dem einfachsten Fall, den wir alle Tage erleben, wenn wir etwa vom Fenster aus in die Land-

schaft hinaussehen, eine ungelöste Spannung in sich. Wir sehen einerseits die perspektivische Gruppierung der Gegenstände von einem unsichtbaren Mittelpunkt aus. Andererseits abstrahieren wir unwillkürlich von dieser einseitigen Orientierung und suchen uns die Gegenstände zu vergegenwärtigen, wie sie, abgesehen von der Perspektive mit ihren Verkürzungen und Verschiebungen, „an sich" sind. Beide Aspekte stehen im Widerstreit zueinander. Sie sind unvereinbar. Dennoch können wir sie keinen Augenblick voneinander trennen. Denn das unperspektivische Bild ist ein Abstraktum. Wir können es nur gewinnen, indem wir von etwas „absehen", das in Wirklichkeit immer da bleibt, nämlich vom sehenden Punkt und seiner bestimmten Lage. Die Dialektik, die in diesem eigentümlichen Verhältnis zwischen dem perspektivischen und dem unperspektivischen Bilde enthalten ist, wie es uns schon in dieser elementarsten Anwendung der perspektivischen Figur entgegentritt, ist der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Kampfs der Weltanschauungen. Ist uns die Eigenart der perspektivischen Figur einmal aufgegangen, die unser ganzes Dasein beherrscht, haben wir sie praktisch erlebt und theoretisch durchschaut, dann treten alle letzten Urbegriffe der Welterkenntnis unter einen neuen Gesichtspunkt. Wir sind von vornherein darauf gefaßt, daß der Einheitsdrang des menschlichen Denkens von jeher instinktiv versucht hat, den Widerstreit, unter dem zu leiden nun einmal unser Los ist, durch immer neue Harmonisierungsversuche zu überwinden. Wir betrachten von diesem Gesichtspunkt aus gerade die ältesten und am tiefsten eingewurzelten Vorstellungen und Denkgewohnheiten mit einem gewissen Mißtrauen. Das menschliche Denken mußte unwillkürlich darauf ausgehen, den Gegensatz zwischen dem perspektivischen und dem unperspektivischen Gesamtbild dadurch zu überwinden, daß eines dieser beiden Bilder dem andern untergeordnet wurde, daß das eine als Teilelement in das andere eingegliedert wurde. Dazu diente vor allen Dingen die auf animistischer Grundlage ruhende mythologische Vorstellung der Seele, der „Innenwelt" im Gegensatz zur „Außenwelt", des „Bewußtseins" im Gegensatz zur „objektiven Wirklichkeit". Seit Kants Ausführungen über den Paralogismus der reinen Vernunft und seiner

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele sollte ja kein Zweifel mehr darüber sein, daß das, was wir mit dem Wort Ich bezeichnen, nichts gegenständlich Gegebenes ist. Es ist ein nicht mehr objektivierbares Urdatum, das die gegenständliche Erfahrung in ihrer synthetischen Einheit allererst möglich macht. Trotzdem verwechseln wir immer wieder, wie Kant sagt, „die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst", hypostasieren infolgedessen das Ich als objektivierbares Sondergebilde und lokalisieren es als „seelische Innenwelt" im menschlichen Körper, also an einer bestimmten Stelle der gegenständlichen Wirklichkeit. Dadurch wird die Möglichkeit geschaffen, das perspektivische Gesamtbild der „Innenwelt" zuzuweisen und das unperspektivische Wirklichkeitsbild, das ja nur durch Abstraktion von der perspektivischen Einstellung gewonnen werden kann, jener „Innenwelt" als „Außenwelt" gegenüberzustellen. So erhält das perspektivische Bild die Bedeutung eines bloß subjektiven, d. h. im Innern eines Menschen vorhandenen seelischen Eindrucks. Das perspektivische Gesamtbild wird so gleichsam an bestimmten Stellen des unperspektivischen Gesamtbilds eingekerkert und dadurch verhindert, die Einheit des Gesamtbilds zu stören.

Betrachten wir diese Verschiebung des Bildes, die durch die Vergegenständlichung des Ich entstanden ist, nicht unter dem philosophischen, sondern unter dem religiösen Gesichtspunkt, so erscheint sie uns nicht bloß als harmloser Denkfehler, der zu gewissen mythologischen Vorstellungen geführt hat. Daß dieser Denkfehler trotz der kritischen Zersetzung, der er längst anheimgefallen ist, so zäh festgehalten wird, hat tiefere Gründe. Er ist das wirksamste Mittel, um uns die schwere Lage zu erleichtern, in der wir uns Gott gegenüber befinden. Er hilft uns, die gefährliche Uebergangsstelle zu umgehen, die wir passieren müssen, wenn wir zu einer Lösung der Gottesfrage gelangen wollen. Wenn die perspektivische Einstellung ein Akt des Menschengeistes ist, dem die unperspektivische Außenwelt gegenübersteht, so können daraus für die Gottesfrage zwei entgegengesetzte Folgerungen gezogen werden.

Entweder der Weltaspekt des Menschengeistes wird ernst genommen. Der Geist und sein Wirklichkeitsbild werden höher gewertet als die Natur. Aus der gegenständlichen Wirklichkeit des Geistes wird, etwa so wie es Albrecht Ritschl in seiner Weiterbildung von Kants moralischem Gottesbeweis getan hat, das Recht des Geistes abgeleitet, die übrige Wirklichkeit als Mittel zu seinen Zwecken anzusehen. Daraus folgt dann das Dasein Gottes, der die Natur dem Ziel des Geistes dienstbar macht. Damit gewinnen wir also einen Gottesbeweis, der aus der objektiven Wirklichkeit des Geistes abgeleitet ist und darum auf dem Wege der uninteressierten Erkenntnis gewonnen werden kann. Es gibt also einen Weg, auf dem man zur Gottesgewißheit gelangen kann, ohne durchs Sperrfeuer hindurchgehen zu müssen, also ohne Einsatz der ganzen Persönlichkeit. Oder aber das perspektivische Wirklichkeitsbild des Menschengeistes wird nicht ernst genommen, da es ja der innermenschlichen, bloß subjektiven Sphäre angehört, während die Außenwelt unabhängig davon ihren eigenen Gang geht. Jedes Urteil, das perspektivischen Charakter trägt, vor allem die Auffassung der Person Jesu als der Zentralpersönlichkeit der Menschheitsgeschichte, als die Mitte der Zeiten, erscheint von vornherein als eine bloß subjektive Weltdeutung, als ein bloßes Bewußtseinsphänomen, über das der objektive Weltlauf zur Tagesordnung übergeht. Solange das perspektivische Gesamtbild der Innenwelt angehört, von der die Außenwelt unabhängig ist, ist diese Anschauung unwiderleglich. Mit Hilfe dieser Anschauung können wir also auf eine sehr bequeme Weise der Frage nach Gott unter einem wissenschaftlichen Vorwand aus dem Wege gehen. Die gefährliche Stelle, wo wir uns in einer vom theoretischen Denken ganz unabhängigen Weise für oder wider einen bestimmten Gotteswillen entscheiden müssen, wird in diesem zweiten Fall genau so umgangen wie im ersten. Vom religiösen Standpunkt aus betrachtet sind beide Fälle gleich gefährlich. Im ersten Fall wird der Zugang zum Gottesglauben auf unrechtmäßige Weise erschlichen. Im zweiten Fall wird die Flucht vor Gott auf unrechtmäßige Weise erleichtert.

Stellen wir die Verschiebung des Weltbilds wieder zurecht, die durch Zerlegung der Wirklichkeit in eine „Innenwelt" und eine

„Außenwelt" entstanden war! Geben wir den Versuch auf, uns dem Ernst der Lage zu entziehen, in der wir Menschen sind, wenn wir Gottes gewiß werden wollen! Treten wir bewußt auf den Boden einer gebrochenen Weltanschauung! Sobald wir die Vorstellung einer von der Außenwelt geschiedenen Innenwelt aufgegeben haben, sobald es also nicht mehr möglich ist, die perspektivische Einstellung als bloßes Bewußtseinsphänomen aufzufassen und dadurch für das Verständnis der objektiven Wirklichkeit unwirksam zu machen, wird das Gesetz der Perspektive aus einem bloß psychologischen Gesetz zu einem Weltgesetz, zu einem Grundgesetz jeder möglichen Erfahrung. Einstein hat uns ja auf dem Gebiet der Physik über die durchgängige Abhängigkeit des Weltbilds vom Standort des Beobachters die Augen geöffnet. Die Uebertragung seiner Entdeckung auf alle Forschungsgebiete ist nur eine Frage der Zeit. Ist aber die perspektivische Figur in ihrer vom Raumbild losgelösten letzten Verallgemeinerung als Weltprinzip erkannt und von der Naturwissenschaft auf die Geisteswissenschaft übertragen, dann ergibt sich daraus eine Weltanschauung, die den philosophischen Rahmen bilden kann für den Christusglauben des Neuen Testaments. Es ist wieder, wie zuletzt bei Hegel, ein philosophischer Ausgangspunkt gefunden für die Zusammenschau der ganzen Wirklichkeit von Einem geschichtlich gegebenen Wertzentrum aus. Bei allen religionsphilosophischen Systemen, die seit Hegel zum Ausgangspunkt der christlichen Glaubenslehre gemacht wurden, mußte diese Bezogenheit auf eine perspektivische Mitte, die zum Wesen des Christentums gehört, immer erst hinterher durch Einführung eines irrationalen persönlichen Faktors in das System aufgenommen werden. Hier ist sie wieder in den ersten Ansatz, in die religionsphilosophische Voraussetzung aufgenommen. Aber das ist der tiefe Gegensatz, in dem dieser neue Lösungsversuch zum Hegelschen steht: Das Prinzip der Perspektive, das den Grundgedanken dieser neuen Religionsphilosophie bildet, besteht gerade in der Erkenntnis, daß Hegels Unternehmen, das Absolute und die Geschichte auf logischem Wege in eine Einheit zusammenzufassen, ein babylonischer Turmbau ist, durch den der Mensch der schweren Lage zu entgehen sucht, in der er sich der Ewigkeitsfrage gegenüber befindet. Wir können

eben gerade nicht aus dem Widerstreit zwischen den beiden untrennbaren und doch unvereinbaren Gesamtbildern heraustreten, die in der perspektivischen Form der Wirklichkeit enthalten sind. Auf der einen Seite steht das Wirklichkeitsbild des uninteressierten Erkennens, das unperspektivische, rein relativistische Geschichtsbild faustischen Stils, innerhalb dessen auch Jesus nur eine relative Erscheinung bildet. Auf der andern Seite steht das perspektivische Bild, das sich nur erschließt, wenn wir unter Einsatz unserer Persönlichkeit auf Neutralität verzichtet und Stellung genommen haben. Bei dieser Stellungnahme verliert die Person Jesu, die gegenständlich gesehen nur eine relative Erscheinung war, ihren bloß gegenständlichen Charakter, sie wird zur nicht mehr objektivierbaren Mitte in der perspektivischen Mannigfaltigkeit der Werte; sie wird zum unsichtbaren Christus des Glaubens, in dem der Sinn der Weltgeschichte zusammengefaßt ist. Beide Gesamtbilder dürfen nicht miteinander verquickt oder in eine höhere Einheit zusammengefaßt werden. Keinem darf zugunsten des andern etwas abgebrochen werden. Jedes muß konsequent zu Ende gedacht werden. Zum Weltbild des Glaubens können wir nur gelangen, wenn wir immer aufs neue über den Abgrund des Aergernisses hinüberschreiten, den der Absolutheitsanspruch Jesu auf dem Boden des relativistischen Gesamtbildes erregt. Sobald dieses Aergernis gemildert wird, verliert auch der Glaube seine weltüberwindende Kraft.

Ethik der Güte oder Ethik der Gnade?

Eine Antwort an Lic. Wünsch

von

Pfarrer Friedrich Gogarten in Stelzendorf (Thür.).

Wünschs Einwendungen gegen Karl Barths und meine Ausführungen zum Problem der Ethik im 2. Heft von Zwischen den Zeiten gehen nicht nur gegen Einzelheiten, sondern gegen das Ganze unserer Gedanken. Er wirft uns nicht weniger vor, als daß wir statt des Evangeliums eine unerträgliche Gewissensquälerei verkündigen. Freilich, manchmal scheint es, als ließe er uns wenigstens als Verkündiger des Alten Testaments, des Gesetzes gelten. Es heißt etwa, wir machten ernst mit der Anerkennung der Heiligkeit und des Zornes Gottes. Aber zugleich heißt es, daß der Gott, den wir verkündigen, ein „fürchterlicher Gott" sei, der in „seiner Ehrsucht vor lauter Größe schließlich klein" werde. Ja, Wünsch wagt sogar von der Alternative zu reden, das, was wir sagen, sei entweder „nur gedacht oder geredet" oder wir stünden „hart an der Grenze des Pathologischen". Denn die religiöse Krise, von der wir redeten, sei „Dauerkrankheit im Höchstzustande". (Wie das dazu stimmt, daß er uns als Verkündiger des Alten Testamentes gelten läßt, darüber wird noch zu reden sein.)

Die Schärfe dieses Angriffes sollte eine gute, wohlbegründete Position vermuten lassen, aus der heraus Wünsch mit gutem Gewissen und aus dringender Notwendigkeit ihn führt. Denn es könnte ja sein, daß einer so durchdringend von der Gnade ergriffen wäre, daß er nur von der Gnade zu sprechen brauchte und gerade dadurch um so nachdrücklicher vom Gericht spräche. Ein solcher hätte allerdings die erlösende Vollmacht, allem Sprechen von der

Gnade, indem man vom Gericht spricht, ein Ende zu machen. Aber ich will es schon jetzt sagen: Wünsch ist dieser Mann nicht. Von allem anderen abgesehen, er würde dann das einfältige Geraune vom Pathologischen unterlassen haben. Und er würde wissen, daß Leute, die mit „nur dialektisch erarbeiteten Gedankendingen" umgehen, unmöglich Verkündiger des Alten Testamentes sein oder „mit ganzem Ernst und ganzer Strenge die absolute Heiligkeit Gottes herausheben" können.

Aber sehen wir zu, wie die Position beschaffen ist, aus der heraus Wünsch mit so viel Ueberlegenheit seinen Angriff führt. Wünsch weiß davon und bezeichnet es als die „christliche reformatorische Grundanschauung", daß sich „in der Anerkennung des Zornes Gottes, also in der tiefsten Tiefe der Verzweiflung die Gnade und Barmherzigkeit Gottes offenbart". Er gesteht uns zu, daß wir auch von diesem Zusammenhang wissen, aber er wirft uns vor, daß wir die Predigt des Zornes Gottes so sehr outrieren, daß darüber die Gnade zu kurz kommt. Es erregt seinen sehr großen Abscheu, daß nach uns, wie er sich ausdrückt, auch im Gnadenstand der Mensch nicht aus Zittern und Zagen herauskomme.

Es ist also auch nach Wünsch nicht so, daß nur mit der Gnade ernst zu machen sei. Der Ernst des Gesetzes darf, wenn ich ihn recht verstehe, nicht verloren gehen. Denn wenn auch „der Zorn von der Güte verschlungen wird", so eben doch nur für die „Menschen, die, sich aus eigenen Kräften verloren gebend, sich wie der verlorene Sohn zum Vater wenden". Und es ist Wünsch auch zuzugeben — übrigens nicht etwa auf sein Drängen hin; wenn er sich die Mühe geben mag, so kann er darüber einiges bei uns lesen —, daß Gottes Zorn ein für allemal von der Güte verschlungen ist. Gar nicht zuzugeben aber ist Wünsch, daß der Mensch sich ein für allemal aus eigenen Kräften verloren geben könnte, sondern hier, meinen wir, handelt es sich um etwas, das nicht ein für allemal geschieht, sondern in der unaufhörlichen Wiederholung. Denn es handelt sich hier um die zeitliche Wirklichkeit, und in der Zeit gibt es kein Ein-für-allemal. Und zweitens ist es eben doch ein Sich-verloren-geben. Ist das wirklich etwas, was so nebenbei geschieht, was man im Partizip, also in der Teilnahme abmachen kann? Steht Wünsch

auf Seiten Gottes — der nach christlicher Lehre, wovon Wünsch freilich nicht ein einziges Wort zu sagen weiß, diesem Sich-verloren-geben selbst nicht nur teilnehmend gegenübersteht, sondern es voll erduldet — oder steht er auf Seiten des Menschen? Es hilft ihm hier gar kein Ausschreiben der Worte Luthers, in denen von Zuversicht und von der Sicherheit der Erlösung die Rede ist. Denn er hätte erst nachzuweisen, daß die Zuversicht und Gewißheit, von der Luther redet, dieselbe ist, die er, Wünsch, meint. Aber dann müßte Wünsch anders von dem Sich-verloren-geben, von der völligen desperatio an Menschenwerk und Kraft reden, was ja auch nach ihm „die unentbehrliche Grundlage aller wahren Gottesanschauung" ist. Wünsch kann sich hier nicht darauf berufen, daß w i r das ja zur Genüge getan hätten. Denn er will uns nicht nur ergänzen. Sondern er wirft uns vor, daß unsere Arbeit ein unnötiges und ungläubiges „Herumwühlen, Herumzweifeln und Problematisieren" sei. Er wird hier allerdings wohl darauf hinweisen wollen, daß er uns doch als notwendige Gesetzesprediger mehrere Male ausdrücklich gelten lasse. Aber da ist ihm zu sagen, daß rechtschaffene Gesetzespredigt und „religiöser Nihilismus" sich radikal ausschließen. Man kann nicht „mit ganzem Ernst und ganzer Strenge die absolute Heiligkeit Gottes herausheben" und zugleich „religiöser Nihilist" sein oder zum „religiösen Nihilismus" führen. Denn das hartnäckigste Festhalten an der Heiligkeit Gottes, wenn es noch dazu ernst und streng ist, kann unmöglich zu „religiösem Nihilismus" führen. Und Wünsch müßte sich schon für eine dieser beiden Möglichkeiten zu unserer Beurteilung entscheiden. Freilich scheint es mir kein unbilliges Verlangen zu sein, daß er das hätte tun sollen, bevor er einen so scharfen Angriff führte. Um so weniger scheint es mir das zu sein, als es sich dabei um nichts anderes handelt, als um die grundsätzliche Besinnung über das Verhältnis von Gesetz und Gnade, von Gottes Zorn und Güte. Nun dreht sich darum freilich Wünschs ganzer Aufsatz, aber ich finde nicht einen Satz, wo einmal ernsthaft gefragt wäre, wie sich denn Gesetz und Gnade zueinander verhalten. Wünsch spricht zwar des öfteren davon, daß beide zusammen gehören. Aber wie ihr Verhältnis zueinander ist, darüber sagt er nicht ein einziges Wort. Oder ist

es ein klärendes Wort, wenn es etwa heißt, wir erwähnten zwar die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, aber sie würde von uns „nicht mit dem nötigen Nachdruck erwähnt"? Wenn es sich aber bei dem, was Wünsch an uns rügt, um nicht mehr als um eine nachdrücklichere Erwähnung handelt, dann ist der Aufwand des Wünsch'schen Aufsatzes nicht recht und sein Ton schon gar nicht zu verstehen. Denn, wenn doch alle Wesensmomente der christlichen Verkündigung vorhanden sind — und Wünsch bestätigt uns das nicht nur einmal in seinem Aufsatz —, dann könnte es sich ja bei Wünschs Anliegen nur um eine verhältnismäßig unbedeutende Modifikation handeln. Wünsch meint aber doch wohl Beträchtlicheres mit dem, was er gegen uns einzuwenden hat. Freilich suche ich vergeblich in dem ganzen Aufsatz ein Wort der Belehrung darüber, daß unsere Verkündigung des Gerichtes auch inhaltlich als Verkündigung des Gerichtes falsch sei. Denn es kann doch nicht gut so sein, daß es sich bei dem Verhältnis von Gericht und Gnade um eine Addition handelt, so daß es auf das richtige Maß des „Nachdrucks" der „Erwähnung" des einen und der anderen ankäme. Wünschs Aeußerungen erwecken allerdings sehr den Verdacht, daß er es sich so ähnlich denkt. Andererseits ist ihm doch nicht entgangen, daß die Verkündigung des Gerichtes sich inhaltlich entscheidend verschiebt, wenn diese Verkündigung ganz ohne Berücksichtigung der Gnade geschieht. Und es wäre Wünschs Aufgabe als Theologe gewesen, diese inhaltliche Verschiebung dadurch klarzumachen, daß er unserer, nach seiner Meinung verhängnisvoll falschen, Auffassung vom Gericht und der Heiligkeit Gottes, die nach seiner Aussage ohne die nötige Berücksichtigung der Gnade konzipiert ist, seine Auffassung vom Gericht und der Heiligkeit Gottes gegenübergestellt hätte, die nicht nur das Gericht Gottes, sondern auch die Gnade „mit dem nötigen Nachdruck erwähnt". Das tut Wünsch aber nicht. Statt dessen bricht er, ein theologischer Ethiker, aus auf das Gebiet der Psychiatrie und munkelt allerlei von unserer geistigen Gesundheit, oder auf das Gebiet der allgemeinen Kulturbetrachtung und legt sich die rhetorische Frage vor, ob wir „nicht richtiger als Niedergangs- denn als Erneuerungserscheinung, als ein Produkt, nicht als eine Rettung unserer schwachen

mutlosen Zeit" zu bewerten seien, oder er sagt kurzerhand, daß wir nur „reden" und das alles schließlich gar nicht so ernst gemeint sei. Zugleich bezeugt uns aber derselbe Wünsch, daß wir „mit ganzem Ernst und ganzer Strenge die absolute Heiligkeit Gottes, die für uns nur Gericht bedeuten kann, herausheben".

Aber vielleicht lehnt Wünsch es überhaupt ab, anders als von der Gnade aus und indem er von der Gnade spricht vom Gericht zu sprechen. Und so haben wir uns also an dem zu halten, was er von der Gnade sagt.

Nun spricht Wünsch freilich verhältnismäßig wenig von der Gnade. Er spricht aber um so mehr von der Güte Gottes. Und es ist bezeichnend für seine ganze Stellung, daß er von der Güte Gottes spricht, wo wir von der Gnade sprechen. Es ist bezeichnend, ganz gleich, ob er es bewußt tut oder nur instinktiv. Es könnte sein, daß er es bewußt tut. Es wäre die Konsequenz seiner übrigen Anschauungen. Spricht man von Gnade, so ist darin immer noch die Erinnerung, ja der sehr deutliche und vernehmliche Hinweis auf die eigene Sünde und damit auf das Gericht. Und es gibt der Gnade gegenüber keine „Naivität", auf die Wünsch so viel Gewicht legt, keine „kindliche Selbstverständlichkeit". Wer von Gnade weiß, hat allerdings das „Verständnis für das kindlich Selbstverständliche innerhalb des Religiösen" gründlich verloren. Nun hat aber nach Wünschs Auffassung der Gläubige „alle Furcht endgültig überwunden"; in ihm „erscheint etwas, was man Naivität nennen könnte, „Gesundheit", „selbstverständliche Freude"; er ist ein Mensch mit einer „frischen, positiven Lebensauffassung". Einem solchen Menschen müßte sich freilich die Gnade Gottes in Güte verwandeln, d. h. es wäre in ihr auch jede ernsthafte Erinnerung an Gottes Zorn verschlungen, alle Negativität auch des Menschen wäre ausgelöscht, auf die die Güte, solange sie Gnade ist, ein peinlicher Hinweis bleibt.

Ich sagte, es könnte so sein, daß Wünsch bewußt Güte statt Gnade sagt. Aber es ist nicht so. Er redet nur instinktiv so, wie er redet. Und indem er Güte sagt, wo es Gnade heißen sollte, wird es eben offenbar, daß er nicht von Gnade redet. Damit ist dann aber auch offenbar, daß es bei Wünsch jedenfalls kein Ernstmachen mit

dem Zorn und damit mit dem Gesetz Gottes gibt, was aber seiner eigenen Aussage nach zur vollen christlich-reformatorischen Erkenntnis dazu gehört. Und es ist schon kaum noch eine Frage, daß sein Ernstmachen mit der Güte ein Eitelnehmen der Gnade ist.

Wünsch sucht zu unterscheiden zwischen einer rationalen und einer irrationalen Güte Gottes. Die erste ist die Güte Gottes, „wie der Mensch sie sich denkt", und die zweite ist „schöpferische Allmacht und richtende Heiligkeit", „ein tatsächlich aus Gott hervorbrechendes Wirkliches, das nicht zu erwarten, nicht auszudenken, nicht dialektisch aufzufinden möglich gewesen wäre". Es heißt weiter, es sei „die den Sünder aus lauter Gnade und Barmherzigkeit annehmende Güte, ihn ganz und ohne kleinliche Bedingungen annehmend". Leider sagt Wünsch sonst nichts über diese Güte. Er sagt nicht, wo sie aus Gott hervorbricht. Er sagt nicht, welcher Art diese Wirklichkeit ist. Er sagt nicht ein Wort davon, daß die Reformatoren und Paulus den Glauben an Jesus Christus zur Bedingung machen. Und da Wünsch von alldem nicht ein Wort sagt, darum bleibt er mit aller Irrationalität dieser Güte in dem Rationalen, von dem er meint, daß Vorhaltungen aus dieser Region völlig verständlicherweise auf uns bisher wenig Eindruck gemacht hätten. Wünsch müßte davon sprechen, wo denn die Güte „als ein tatsächlich aus Gott hervorbrechendes Wirkliches" tatsächlich erscheint; dann hätte er von der in Jesus Christus erschienenen Gnade Gottes sprechen müssen und hätte damit erst den Bereich des Rationalen verlassen. Denn Güte, als eine allgemeine Eigenschaft, bleibt ein Rationales, man mag sie noch so irrational aufmachen. Wirklich d. h. wirkend wird die Güte Gottes für uns Menschen erst, wenn sie Gnade wird. Und Gnade wird sie nach biblisch-reformatorischer Auffassung allein in Jesus Christus.

Sollte es Wünsch ganz entgangen sein, daß sich um diese Fragen unsere ganze Arbeit dreht? Gewiß beschäftigt sich Wünsch in seinem Aufsatz vornehmlich mit unseren Ausführungen zum Problem der Ethik, aber er weiß ja ganz genau, daß nach unserer Meinung kein Wort über das Problem einer christlichen Ethik zu sagen ist ohne Beziehung auf Jesus Christus. Das ignoriert Wünsch aber in einer sehr auffallenden Weise. Es ist das nur so zu verstehen,

daß er einfach nichts begriffen hat von dem, was wir hierüber sagen. Und wenn er von mir sagt, daß ich mich hinter Worten wie „Glaube" und „Sündenvergebung" und „Auferstehung" „verschanze", und von Barth, daß man zur Linderung einige geheimnisvolle Worte von „Gnade" und „Offenbarung" höre, so ist das ein außerordentlich aufschlußreiches Selbstbekenntnis Wünschs. Es scheint in der Tat, daß für sein Verständnis „Schanzen" aufgerichtet werden, wo man von Glaube und Sündenvergebung redet, und daß ihm Gnade und Offenbarung wirklich noch sehr dunkle Geheimnisse sind. In diesem Aufsatz zum mindesten bewegt er sich durchaus vor diesen Schanzen und macht nicht die geringste Anstrengung, sie zu erobern. Aber selbst wenn hinter diesen „Schanzen" nichts zu erobern wäre und die Geheimnisse wirklich nur taube Nüsse wären, so hätte Wünsch das doch wenigstens beweisen müssen. Er hätte zeigen müssen, daß das, was wir über Jesus Christus, über Glaube und Offenbarung sagen, Schaumschlägerei ist. Dann, nämlich wenn ihm das gelungen wäre, hätte er auch bewiesen, daß wir gar nichts Ernsthaftes von der Gnade zu sagen wissen. Das hätte er nun freilich nicht tun können, ohne seinerseits von der in Jesus Christus erschienenen Gnade — denn das ist doch wohl das, was er die „irrationale Güte" nennt? — zu zeigen, wie sie denn im Gegensatz zu dem, was wir von ihr sagen, beschaffen ist. Aber von all dem findet sich bei Wünsch nicht ein einziges Wort. Warum nicht?

Vielleicht weil ihm das alles „selbstverständlich" ist, genau wie ihm der Primat des Glaubens vor dem Sittlichen eine „grundlegende Selbstverständlichkeit" ist. Und vielleicht liegt hier der ganze Unterschied zwischen einem Theologen wie Wünsch und uns, daß uns erstens alles Grundlegende niemals zu etwas „Selbstverständlichem" wird, sondern im Gegenteil gerade das der Gegenstand immer neu unternommener und sehr schwieriger und gefährlicher Besinnung bleibt, und daß uns zweitens diese „Selbstverständlichkeiten", um die es sich hier handelt — übrigens, wie Wünsch nicht unbekannt sein wird, wenn ich ihn daran erinnere: mit den Reformatoren —, schlechthin wider alle Vernunft sind und darum dem Denken ein notwendiger Anstoß, an dem es aber, wenn es ein recht-

schaffenes Denken ist, erst dann verzagt, wenn es und indem es seine höchsten Anstrengungen, ihn denkend zu bewältigen, gemacht hat und immer wieder macht. Und es bleibt einem Lehrbuchwissen überlassen, hier überlegen „Selbstverständlichkeiten" zu konstatieren und sich mit Unterscheidungen wie „rational" und „irrational" zufrieden zu geben[1]).

Nun kommen wir freilich in die Sphäre der Dialektik, und nach allem, was Wünsch sagt, wird er kaum geneigt sein, mir hier zu folgen. Denn seine Abneigung gegen sie ist groß. Das kann man durchaus verstehen. Und wenn er sich daran machen wollte, eine undialektische Theologie zu finden, so könnte er unseres gespanntesten Aufmerkens sicher sein, — wenn nach dieser ersten Probe noch Hoffnung auf ein Gelingen dieses Unternehmens wäre. Im übrigen ist das, was Wünsch über die Dialektik sagt, von derselben

1) Bei dieser Gelegenheit sei auch auf F. W. Schmidts Anmerkungen zu unseren Arbeiten (5. H. S. 393 ff.) ein Wort der Erwiderung gesagt. Er hat recht, was wir meinen, ist „die gewiß nicht neue Wahrheit, daß der Mensch Gott gegenüber der Empfangende ist". Und vielleicht wird ihm vieles in „unserer" Theologie klarer, wenn ich ihm sage, daß wir uns auf das angestrengteste bemühen, über dieser in der Tat uralten Wahrheit auf keine Weise zur Tagesordnung überzugehen. Denn wir sind überzeugt, daß es dieser Wahrheit gegenüber nur zwei Möglichkeiten gibt: Man nimmt sie entweder als eine leicht zu verstehende, ja selbstverständliche ‚Wahrheit' und bringt sich dann um das einzige ‚Verstehen', das es ihr gegenüber gibt, nämlich sie nicht zu verstehen. Oder aber man sucht mit dem angestrengtesten Denken zu verstehen, warum sie für uns nicht zu verstehen ist und ‚versteht' sie dann im Glauben. In dem Raum, der durch diese uralte Wahrheit und ihr Nichtverstehen bezeichnet ist, und seine Grenzen streng respektierend suchen wir die theologischen Probleme zu durchdenken. Da kann es dann nicht gut anders sein, als daß die Offenbarung sich durch ihr Offenbarungsein qualifiziert und nicht durch irgendeine andere Qualität, und ein Name kann in diesem Raum nicht gut eine Zauberformel sein, aber er ist ein Anruf. Für den, der außerhalb dieses Raumes steht und über der von ihm verstandenen und für ihn darum auch gewiß nicht neuen Wahrheit längst zur Tagesordnung überging, mag zwischen dem beiden allerdings kaum ein Unterschied sein. Und außerhalb dieses Raumes kann es auch nicht anders sein, als daß Gottes Gnade als ‚sittliche Willkür' erscheinen muß. Denn hic expostulant, ut deus agat jure humano et faciat id quod ipsis rectum videtur aut deus esse desinat. (E. A. opp. v. a. VII, 283.)

Fahrigkeit, die alle seine Aeußerungen in diesem Aufsatz auszeichnet. Er sagt von der Dialektik — übrigens ausdrücklich nicht nur von unserer, sondern auch von der Paulus', Luthers und Calvins —, daß man mit ihrer Hilfe „überhaupt nur zu Ergebnissen der doppelten Prädestination, zu Ungewißheit, Zweifel und Gewissensquälerei" komme. Ein paar Sätze nachher gibt es dann auf einmal eine „neue Dialektik", die „wohl auf dem alten Gegensatz beruht: Gott und Mensch; aber nun auf einem neuen Gott und einem neuen Menschen". Erstens: weiß Wünsch wirklich nicht, daß die Dialektik Paulus', Luthers und Calvins die von Gnade und Gesetz, also von altem und neuem Menschen ist? Zweitens: was ist das für ein Gegensatz: neuer Gott und neuer Mensch, auf dem die neue Dialektik beruhen soll? Was soll das? Weiß Wünsch, wovon er hier redet? Ja, er weiß wohl, wovon er hier redet, nämlich von dem Menschen, der auf der „Heilsstufe" steht, „auf welcher wohl der Ernst des Gerichtes Gottes noch nachzittert, ja sich ständig wiederholt und darum nicht vergessen wird, die Furcht aber endgültig überwunden ist", und in dem die durch das Gericht gründlich zerstörte Naivität des ungestörten Sündenstandes wieder erscheint. In der Tat, Wünsch hat recht, in dieser neuen, Wünsch'schen Dialektik geht uns der Atem aus. Denn daß der Ernst des Gerichtes nicht nur „nachzittert", sondern „ständig wiederholt" wird und dabei doch die Furcht „endgültig überwunden", das heißt doch wohl — darauf deutet auch die „Naivität" — nicht mehr empfunden wird, und daß eine Naivität gründlich zerstört wird und zwar durch das Gericht Gottes und dann doch noch Naivität ist, das sind freilich Paradoxa, vor denen unseren paradoxesten Paradoxien die Luft ausgeht. Denn es würde uns in diesem Falle nur gelingen zu sagen wie Luther, „daß in eim rechten Menschen muß allezeit sein die Furcht vor dem Gerichte Gottes, des alten Menschen halben, dem Gott feind und wider ist, und neben derselben Furcht Hoffnunge zu der Gnaden fur der Barmherzigkeit, die derselben Furcht gunstig ist, umb des neuen Menschen willen, der dem allen auch feind ist, und also mit Gottes Gerichte stimmet. Also stehet Furcht und Hoffnunge mit einander. Und gleich wie das Gerichte Gottes

wirket die Furcht, also wirket die Furcht das Geschrei; Geschrei aber erlanget die Gnade. Und dieweil der alte Mensch lebt, soll die Furcht, das ist, sein Kreuze und Tödten, nicht aufhören, und das Gerichte Gottes nicht vergessen. Und wer ohn das Kreuze und ohn Furcht und ohn Gottes Urteil lebet, der lebet nicht recht" (E.A. 37, 421 f.).

Den Erlösungsakt und den Schöpfungsakt bezeichnet Wünsch als die beiden positiven Grundpfeiler, auf die eine christliche Ethik zu gründen sei. Damit kann man einverstanden sein. Aber nicht einverstanden bin ich, wenn Wünsch diese beiden Pfeiler als positiv bezeichnet. Ich bin freilich nicht ganz sicher, was Wünsch unter positiven Pfeilern versteht. Vielleicht treffe ich seine Meinung, wenn ich sage, daß er darunter versteht, daß aus Erlösung und Schöpfung als undialektischen Gegebenheiten, Richtlinien für positiv-materiales Handeln zu schließen sind. Nun ist aber weder die Erlösung noch die Schöpfung, weder ‚die Wirklichkeit Gottes' noch ‚die Wirklichkeit der Welt' für uns eine undialektische Gegebenheit. Denn die Wirklichkeit Gottes ist für uns nicht, wie Wünsch meint, Güte schlechtweg, sondern als die Offenbarung Gottes ist sie Gnade, die aber gerade, weil sie Gnade ist, der nicht gut zu übersehende Hinweis auf das Gericht, auf den ‚Zorn' Gottes ist und bleibt. Und die ‚Wirklichkeit der Welt' ist für uns ganz gewiß nicht ‚das innerste, reine, durch die Sünde unverdorbene Wesen der Welt', das wir ‚erschauen'. Hier hilft sich Wünsch, um der ‚Dialektik' zu entgehen, mit einem Subtraktionsexempel: ‚Welt minus Sünde'. Es ist Wünsch zuzugeben, daß man für diese leichte Beseitigung der Sünde — wenn sie denn vorläufig auch nur im ‚Erschauen' erfolgt — keinen ‚Mangel an gesunder Naivität' und nicht nur kein ‚stetiges', sondern nicht einmal ein gelegentliches ‚Mißtrauen gegen die Gefahr der Kreaturvergötterung' haben darf. Und dabei versichert Wünsch auch noch zum Ueberfluß, er wolle gewiß vorsichtig sein. Es mag ja sein, daß man, wie Wünsch kurz darauf sagt, als Christ — übrigens warum gerade als Christ? — den Mut zum Irrtum haben muß; aber hier geht es denn doch etwas reichlich ‚mutig' zu. Und ist die ‚irrende fromme Tat' dieser Wünschschen Ethikbegründung wirklich besser als gar keine? Und das

‚Ringen', das Wünsch hier anstellt, um die inhaltliche Beantwortung der Frage: Was sollen wir denn tun? ist gewiß nicht schlechter, aber auch um nichts besser, ‚als sich in den Prophetenmantel der untätigen Erhabenheit über die stets nutzlose Weltarbeit zu hüllen'.

Sehr überraschend ist, daß Wünsch ‚unserer' Ethik jeden eigenartigen, materialen Gehalt' abspricht. Aber ich dächte einigermaßen deutlich als diesen ‚materialen Gehalt' der Ethik den Glauben bezeichnet zu haben, oder, wie ich mich in dem von Wünsch inkriminierten Aufsatz ausgedrückt habe: den Vorbehalt des Glaubens an Jesus Christus. Und um nicht in Zweifel zu lassen, was damit gemeint ist, habe ich in dem gleichen Heft einige Stellen aus Luthers großem Galaterbriefkommentar, die sich mit der ethischen Frage beschäftigen, abdrucken lassen und im Aufsatz selbst Luthers Antwort auf die Frage: Was sollen wir denn tun? angeführt: Dicis ergo: Quid igitur faciemus? Vacabimus otio, quia nihil nisi peccatum facimus? Respondeo: Non, sed his auditis procide, et ora gratiam, spemque tuam in Christum transfer, in quo est salus, vita et resurrectio nostra. Und ich fügte hinzu, alles, was über die Aufgabe, die der Mensch auf Erden hat, im einzelnen zu sagen ist, könne und dürfe nichts anderes sein als eine Variation dieser einen Aufgabe, außer der es keine gäbe. Ist das nicht so gut wie die Liebe, die Wünsch als solche vorschlägt, ein ‚materialer Gehalt' der Ethik?

Wünsch meint, das sei wenig für eine christliche Ethik. Ich gebe ihm zu, daß es wenig, sehr wenig zu sein scheint im Vergleich zu fast allen hochgemuten ethischen Unternehmungen der Gegenwart, die dieser Welt sehr positive Ziele wissen und auf ihre Erreichung hinarbeiten. Denn es gibt dergleichen Ziele nicht mehr für das menschliche Tun, wo das Wissen um das Nihil nisi peccatum facimus eine Einsicht geworden ist, die eine Beigabe für das ganze Leben ist. Und dieses Wissen wird jedenfalls nicht auf solche Weise, wie Wünsch es sich vorstellt, aufgehoben. Für Wünsch macht sich das alles erstaunlich leicht: da ist die Sündenvergebung bei weitem nicht die Hauptsache. Denn die sei doch nur ein Negatives, viel wichtiger sei das Positive, das daraus folge, nämlich die Ausgießung des Geistes, die ‚Erfüllung des geistigen Wesens mit göttlichem

Inhalt'. Gott sei dann „ein organischer Teil des Menschen geworden und zwar zentral-organischer". Der ethische Sinn der Erlösung sei, eine positive Erneuerung in Gott, deren sich der Mensch auch bewußt werde, so daß er — nach echt lutherischer und neutestamentlicher Anschauung — gar nicht mehr anders *kann* als *in* Gott und *für* Gott handeln. Er *muß* so handeln; er handelt *naiv*, er handelt aus seiner Natur heraus, aus seiner durch Gott umgeschaffenen Natur'. Das wäre alles gut und recht, wenn Wünsch sich darüber klar wäre, daß diese vita nova, von der er redet, keine experientia sui hat, sed fidem. Nemo enim scit se vivere aut experitur se esse justificatum, sed *credit* et *sperat*. (Römerbriefvorlesung I, 54.) Dann wäre auch erst nicht nur mit der Güte, sondern auch mit dem Zorn Gottes *völlig* ernst gemacht; wobei allerdings der Zorn, wie Wünsch es will, prinzipiell überwunden ist. Nur daß prinzipiell nicht heißt, wie Wünsch allzu unverhüllt will: in der Erfahrung, sondern im Glauben; denn der ist das Principium des christlichen Lebens.

Auch darin hat Wünsch recht, daß die christliche Ethik sich nur um *das* Handeln kümmert, das aus dieser Erneuerung im Geiste kommt. Aber ‚naiv', wie Wünsch sich nicht genug tun kann zu sagen, ist dieses Handeln schon darum nicht, weil es, wenn es wirklich ‚im Geiste' geschieht, nicht ohne Glauben geschieht, quare facere in theologia intelligatur semper de fideli facere. (E. A. Comm. in ep. ad Gal. Tom. I, 379.) Wo aber Glaube ist, da ist keine ‚Naivität'. Denn ‚der Glaube ist eine solche Erkenntnis, daß einer meint, er sei nicht würdig, daß ihn die Erde trägt'. (W. A. X 3; 181.) Gewiß entspricht der Sündenvergebung als einem Negativen ein Positives. Aber wenn es für uns schon das Negative nur im Glauben ‚gibt', wie soll es da das Positive anders als im Glauben ‚geben'? Und im Glauben heißt zum mindesten nach Luthers Lehre *nicht*: in der Erfahrung. Denn das ist ‚die Natur und Art des Glaubens', daß er ‚nicht fühlt noch tappet noch deren Ding auch ein Wissenschaft begehrt, sondern erwieget sich fröhlich, die Ding zu gläuben, die er nicht fühlet, noch mit seinen Kräften inwendig oder außen ermessen kann'. (E. A. 12, 115.) Und selbst auf die Gefahr hin, mich wieder vor Wünsch zu ‚verschanzen' —

aber schließlich, warum macht er sich nicht daran, diese ‚Schanzen' zu erobern? —, muß ich darauf hinweisen, daß ‚das Positive, das jenseits von Gut und Böse' ist, nach christlicher Lehre auf keinen Fall irgend ein menschliches Tun an sich ist, und sei Gott tausendmal ein ‚zentral-organischer Bestandteil' des Menschen geworden. Von allem menschlichen Tun gilt und bleibt gelten: Nihil nisi peccatum facimus; wer das nicht einsehen will und in seiner ganzen Schwere, die damit dem ethischen Problem gegeben ist, wird zur Frage der christlichen Ethik nicht ein nützliches Wort sagen können. Nach christlicher Lehre ist dieses Positive, das jenseits von Gut und Böse ist, allein — und um Wünsch zu zeigen, daß nicht ich allein mich hier ‚verschanze' oder, wie F. W. Schmidt meint, ‚Zauberformeln' gebrauche, zitiere ich wieder Luther — der Glaube, durch den Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, imo non objectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra, quae nihil videt, et tamen in ipsis tenebris Christus fide apprehensus sedet (Comm. in ep. ad Gal. Erl. Tom. I, 191.)

Mit dem Vorbehalte dieses Glaubens versehen besteht dann Wünschs Bestimmung zu Recht, daß die christliche Ethik es nur mit dem Handeln zu tun hat, das der Mensch „aus seiner Natur, aus seiner durch Gott umgeschaffenen Natur heraus" tut. Ohne diesen Vorbehalt aber — und ich finde bei Wünsch keine Spur von ihm — ist eine solche Bestimmung nichts als Paganismus. Wünsch seinerseits freilich meint, wo dieser Vorbehalt das letzte Wort sei, wo es sich immer nur darum handle, sich der Sündenvergebung stets aufs neue zu vergewissern, da bleibe man im Negativen stecken, statt ‚positive Wirkungen des Geistes auf die Beurteilung von Welt und Mensch und die in ihm liegende Zielsetzung aufzuzeigen'. Es ist aber nicht einzusehen, warum die in diesem Vorbehalt — daß allein in Jesus Christus und in gar keinem Tun des Menschen das Heil ist — enthaltene und doch sehr bestimmte Beurteilung von Welt und Mensch nicht eine positive Wirkung des Geistes ist. Und weiter ist nicht einzusehen, warum die ebenfalls mit diesem Vorbehalt gegebene Zielsetzung — daß nämlich Ursprung und Ziel von all unserem Tun in Gottes Rat und Macht ruht und ruhen bleibt und er der Herr

ist — nicht eine im heiligen Geist liegende Zielsetzung ist. Freilich ist es eine wesentlich andere Beurteilung und Zielsetzung, als Wünsch sie andeutet. Doch ist damit ja noch nichts über ihre Richtigkeit ausgemacht. Prüfen wir sie an dem von Wünsch selbst gegebenen Grundsatz, daß eine christliche Ethik auf Erlösung und Schöpfung zu gründen ist, so ist zunächst zu sagen, daß sie die mit dem Glauben an die Erlösung behauptete Negativität der Beurteilung von Welt und Mensch nachdrücklich wahrt, während sich bei Wünsch von dieser Negativität nur kümmerliche Reste finden, so daß von Erlösung im Ernst nicht mehr die Rede ist. Die Erlösung, von der Wünsch redet, unterscheidet sich in gar nichts von der Schöpfung, von der er redet. Es ist, als hätte Wünsch vergessen, daß es Erlösung und Schöpfung nur im Glauben ‚gibt'. Aber das schlimmste ist, daß er das nicht gelegentlich einmal vergißt — wem geschähe das nicht? da das Reden vom Glauben und im Glauben ein ‚angestrengtes' Reden ist — sondern daß er das während seines ganzen Aufsatzes vergessen hat. Ich wies schon hin auf seine seltsame Rede von der ‚neuen' Dialektik zwischen dem neuen Gott und dem ‚neuen' Menschen. Vom ‚Erlösungsakt' sagt er, daß in ihm Gott den Menschen durch Ueberschütten mit seiner Güte zur neuen Kreatur macht. Er deutet aber nicht mit einem Wort an, daß hier gilt: Deus dum vivificat facit illud occidendo; dum justificat facit illud reos faciendo (W. A. XVIII, 633). Weiß Wünsch gar nichts vom „alten" Menschen und davon, daß keiner ihn los wird, solange er lebt? Und wenn er davon weiß, hat eine christliche Ethik mit dem Tun dieses „alten" Menschen gar nichts zu tun? Gibt es denn überhaupt ein Tun des Menschen, und wenn er auch von Gott zur neuen Kreatur umgeschaffen ist, das frei wäre von dem Tun des ‚alten' Menschen? Kann darum das ‚Verhältnis der christlichen Ethik zu anderen rational oder empirisch begründeten Auffassungen Grenz-, aber nicht Zentralproblem' sein? Gibt es denn überhaupt ein Tun, wie Wünsch es als das christliche Tun beschreibt und so, wie er es hier versteht: ‚Er muß so handeln; er handelt naiv, er handelt aus seiner Natur heraus, aus seiner von Gott umgeschaffenen Natur'? Ist es darum ein Fehler, wenn wir nicht nur nicht ‚kaum' von dieser ‚Erneuerung im Geiste' reden, sondern,

wie wir hoffen, niemals von ihr reden? Gründete sich Wünschs Ethik wirklich auf die Erlösung, so würde er nicht so, wie er es tut, einer ‚frischen Inangriffnahme religiös-sittlicher Aufgaben' das Wort reden. Dann wüßte er, daß von der Erlösung aus ‚nichts Reines noch Heiliges an den Menschen ist, sondern alle unsere Werke sind nichts anderes denn (mit Urlaub) eitel Läuse in einem alten, unreinen Pelze, da nichts Reines aus zu machen und kurz, da weder Haut noch Haar mehr gut ist. Aber es ist eine leidige Blindheit des Teufels, der die Leute so verblendet, daß sie das helle Licht und greifliche Wahrheit nicht sehen, ob es ihnen gleich im Wege liegt, daß sie drüber porzeln. Darum ist es Gottes Gabe und Gewalt des Herrn Christi, daß man diesen Artikel recht erkenne und fest im Herzen halte und darnach richten könne alle andere Lehre und Wesen als falsch und verführerisch. Wo das ist, da ist der heilige Geist ins Herz geschrieben und der Teufel ausgetrieben' (E. A. 20, 159).

Ist aber das, was Wünsch Erlösung nennt, in Wahrheit gar nicht Erlösung, so ist auch das, was er Schöpfung nennt, in Wahrheit nicht die Schöpfung. Denn man — vielleicht ist es besser zu sagen: wir können nicht von der Schöpfung reden, ohne an die Erlösung zu glauben. Hier herrscht die allerengste Wechselbeziehung. Vor dem Glauben an die Schöpfung steht dieselbe Bedingung wie vor dem Glauben an die Erlösung: wer an sie glauben will, ‚muß allen Dingen gestorben sein, dem Guten und Bösen, dem Tod und Leben, der Höll und dem Himmel und von Herzen bekennen, daß er aus eigenen Kräften nichts vermag' (W. A. XXIV, 18).

Wie die mit der Erlösung behauptete Negativität der Beurteilung von Welt und Mensch in einer christlichen Ethik geltend zu machen ist und in jenem ‚Vorbehalt' nachdrücklich gewahrt bleibt, so auch die mit dem Glauben an die Schöpfung behauptete Positivität. Diese Positivität scheint mir von doppelter Art zu sein. Zuerst zeigt sie sich in der Erlösungs*bedürftigkeit* des Menschen; man könnte auch sagen darin, daß der Mensch sündigen kann. Und je tiefer die Sünde in ihrem Wesen begriffen wird, — am tiefsten wird sie in der Erlösung begriffen —, um so deutlicher offenbart sie Gott als den Schöpfer. (Wünsch kann freilich den Satz schreiben:

‚aber es ist nicht gänzlich Sünde, es ist immer noch Geschöpf Gottes mit den Spuren seiner schaffenden Hand'. Ja, meint Wünsch, daß auch sündigen könnte, was nicht Geschöpf Gottes wäre?) Sie offenbart den Schöpfergott als den Gesetzgeber und Richter. Ich brauche nach allem, was Wünsch schreibt, kaum zu versichern, daß diese Positivität des Schöpfungsglaubens von uns gewahrt ist. Aber ich meine auch behaupten zu dürfen, daß wir trotz aller Zurückhaltung vernehmlich genug auf die andere Seite der Positivität des Schöpfungsglaubens hinweisen. Diese andere Seite ist nun aber nicht die, von der Wünsch redet. Der ‚neue' Mensch, von dem Wünsch redet, ist ein Fabelwesen, sonst nichts. Das hat es nie gegeben, das gibt es nicht und das wird es nie geben. Und wenn die ‚positiv gehaltene Sozialethik', die Wünsch vorschwebt, diesen ‚neuen' Menschen als ihr Subjekt hat, dann ist von ihr zu sagen, daß sie keinerlei ‚reale Tatsachen' als Boden unter sich hat. Jedenfalls scheint mir eine ‚Sozialethik', die durchaus auf den ‚alten' Menschen eingestellt wäre, auf sehr viel realerem Boden zu stehen. Eine besondere christliche ‚Materialität' der Ethik in dem Sinne, wie Wünsch sie anstrebt, ist damit freilich geleugnet. Es bleibt bei dem, was Barth sagt, daß eine besondere Verchristlichung nicht nötig ist. Denn Salomo tanquam theologus non disputat de legibus ferendis nec de rebus instituendis. Haec enim in paradiso quasi plantata sunt divinitus in naturam . . . Quare spiritus sanctus illa non curat, tantum approbat tum leges tum artes illas tanquam pulcherrimum et nobilissimum huius vitae thesaurum, et dicit: Haec omnia sunt mea creatura. (E. A. Exeg. opera lat. Vol. XX, pag. 66.) Aber gerade dies, daß keine besondere Verchristlichung nötig ist oder daß die irdischen Aufgaben lediglich als irdische Aufgaben erfüllt werden sollen, deutet auf die ewige Positivität der Schöpfung, die allerdings — und das gegen alles menschliche Streben nach hohen Zielen aus menschlichen Kräften, das dadurch nicht aufhört, menschlich zu sein, wenn es sich christliche Ziele steckt, immer wieder zu bekennen, ist der doch wirklich nicht negative Sinn dieses Verzichtes auf besondere Verchristlichung — ganz allein Gottes Positivität ist, die Positivität seines ewigen Reiches. Hier könnte von dem ‚innersten, reinen, durch die Sünde

unverdorbenen Wesen der Welt" die Rede sein, aber nicht als von etwas, das wir ‚erschauen' können, es sei denn als das Gericht über alle Welt. Und auch nicht als von dem, worauf eine ‚inhaltlich besondere, positive Ethik' aufzubauen wäre, es sei denn, daß wir in Furcht und Hoffnung vor dem Tod und auf das Leben, das beides dieses letzte Gerichtetwerden bedeutet, die Freiheit gewönnen, uns auf den Boden der realen Tatsachen unseres irdischen Lebens zu stellen und ihnen entsprechend zu handeln. Hier wäre dann der Weg frei gemacht zu einer Ethik, die allerdings nicht eine christlich besondere wäre und darum auch nicht von der Theologie als solcher zu geben, sondern die durchaus eine Ethik dieser Welt, eine Ethik für den ‚alten' Menschen wäre. In gleicher Weise für den ‚alten' Menschen, dem, weil in Furcht und Hoffnung bedrängt von dem ‚neuen' Menschen in ihm, auch das ‚Gesetz', das ethische Gebot immer neues Zeichen ist, quo ad Christum dirigitur, quo cognoscat suam gratiam et quo gratiam quaerat. (Comm. in ep. ad Gal. Tom. III, 240.) Und in gleicher Weise für den ‚alten Menschen, der, die Bedrängnis seines Lebens in ihrem letzten Sinn noch nicht begreifend, von dem ethischen Gebot und von der es durchsetzenden und zu ihm gehörenden Gemeinschaft vor sich selbst und seinesgleichen beschützt wird.

Hier gilt es dann in der Tat, wie Wünsch sagt, die ‚immer neue Vertiefung in die Natur, die Geschichte, die eigenen und die Völkerschicksale, die Kultur- und Wirtschaftsvorgänge'. Aber das ist nicht Sache der Theologie, die das doch immer nur auf sehr dilettantische und das heißt hier: unsittliche Weise vermöchte. Das ist Sache der Fachwissenschaften. Aber Sache der Theologie wäre es, den Weg zu einer solchen ideologielosen, sachlichen Erforschung der tatsächlichen Wirklichkeit dieser Welt frei zu machen. Das kann sie nur, wenn sie das verkündigt, was ihr anvertraut ist: das Evangelium von der Vergebung der Sünde. Das kann darum auch allein der Inhalt dessen sein, was sie zur Frage der Ethik zu sagen hat. Sie hat keine andere Antwort auf die Frage: Was sollen wir denn tun? als die Luthers: Procide, et ora gratiam, spemque tuam in Christum transfer, in quo est salus, vita et resurrectio nostra.

Nochmals: Ethik des Zorns und Ethik der Gnade.

Rückantwort an Pfarrer Gogarten*)

von

Privatdozent Lic. Wünsch in Marburg.

Gogartens unwirsche Antwort hat leider das Problem nicht gefördert. Man wird künftig noch schärfer auf die sachlichen Gesichtspunkte gerade der religiösen Ethik eingehen müssen. Hier ist der zur Verfügung stehende Raum zu klein, um auch nur die Hauptsachen scharf genug herausheben zu können; es ist außerdem hier nicht nötig, da Gogarten die Fragestellung nicht weitertrieb. Daher dienen die folgenden Zeilen nur dazu, über bisher Gesagtes größere Klarheit zu schaffen. Das Uebrige muß späterer Gelegenheit überlassen werden.

Nach der Antwort Gogartens sind, soviel ich sehe, drei Punkte zu besprechen.

Der erste handelt vom Verhältnis von Güte und Gnade. Gogarten meint, ich spräche „verhältnismäßig wenig von der Gnade", dafür „um so mehr von der Güte". Wie man aus meinen Ausführungen diesen Gegensatz herauskonstruieren und nach der Häufigkeit des Vorkommens eines oder des andern der Begriffe eine Position beurteilen kann, ist mir nur verständlich bei der Annahme, daß Gogarten nicht begreift, was Güte, speziell die Güte Gottes, wie

*) Da die an sich dankenswerte Antwort Gogartens ein scharfer Gegenangriff geworden ist, die Erörterung aber noch im Jahrgang 1923 ihr Ende finden möchte, veranlaßte ich den Verfasser des ursprünglichen Angriffs zu einer raschen Rückantwort. — Im übrigen sei dem Herausgeber als dem Vertreter der Leser ein Stoßseufzer darüber vergönnt, daß in dem Kampf der neuen Theologengruppe die alte rabies theologorum eine so starke Auferstehung feiert. Sie ist gewiß ein Zeichen dafür, daß es um Tiefstes geht, aber ebenso dafür, wie sehr wir unsern Schatz in tönernen Gefäßen tragen. D. H.

sie uns durch Christus geoffenbart ist — darin liegt das christliche Moment des Gottesbegriffs — bedeutet. Sie ist, beiläufig gesagt, ausgedrückt Mt. 5, 44 ff. und bei Luther unzähligemal. Die Gnade Gottes ist eine Ausdrucksweise seiner Güte unter der Form der Vergebung der Sünden. In der Erfahrung der Gnade zeigt sich ein weiteres, vorher nicht kenntliches Wesensmoment Gottes, das mehr bewirkt als nur auch die Vergebung der Sünden, auch die Schöpfung einer neuen Kreatur und die Ermöglichung einer neuen Beurteilung des gesamten göttlichen Wirkens in Welt und Mensch. Die Gnade ist derjenige Punkt von dem aus nach rückwärts und vorwärts eine ganz neue Linie im Gottesbild sichtbar wird: die Güte als Gottes Wesenhaftigkeit. Nur von Gnade zu reden, ist eine von den Verengungen, davon die Gogartensche Position so reich ist. Und wenn Gogarten einen Gegensatz zwischen beiden glaubt feststellen zu können, um meine Theologie zu verdächtigen, so rennt er damit offene Türen ein. Denn dieser Gegensatz besteht für mich nicht, wie ich auch die Ueberschrift: „Ethik der Güte oder Ethik der Gnade" für gänzlich verfehlt halte. Das „oder" wäre nur am Platze, wenn ich unter „Güte" das verstände, was ich eben nicht darunter verstehe.

Der zweite Punkt, von dem mir zu reden nötig scheint, betrifft die Hauptsache: den Gegensatz von altem und neuem Menschen. Diesen Gegensatz gibt es für Gogarten gar nicht, weil ein Glied desselben fehlt: nämlich der neue Mensch. Der ist für ihn ein „Fabelwesen". Aus doppeltem Grunde. Einmal kann der Mensch nach Gogarten der Gnade Gottes nie gewiß werden. In der Leugnung der Möglichkeit der Erlösungsgewißheit liegt einer der wundesten Punkte der Gogartenschen Theologie mit allen ihren verhängnisvollen Konsequenzen. Es ist bei ihm, genau gesehen, in der Hauptsache so: Aus dem Evangelium erfahre der Mensch wohl die Vergebungsbereitschaft Gottes als objektives Moment. Aber daß Gott gerade mir gnädig sei, darüber bestehe niemals Gewißheit. Aber das ist gerade eine der Verdrehtheiten dieser Auffassung, die weder im Evangelium noch in Luther ein Recht hat. Freilich kann man diese Tatsache nie „wissen", sondern „glauben". Wissen nicht mit menschlichen Mitteln der Empirie und der Logik, wohl

aber wissen im Glauben. Das ist eine andere und tiefere Art „Wissen", die in höherem Maße „Gewißheit" gibt. Diese Gewißheit ist Voraussetzung für die Möglichkeit eines christlich-ethischen Handelns in formaler und materialer Hinsicht. Der religiöse Nihilismus hätte den sittlichen zur Folge.

Der andere Grund, weshalb Gogarten die Realität des neuen Menschen bestreitet, liegt darin, daß der neue Mensch den alten nie los werde. Eigentlich braucht er ihn, nach Gogarten, nie loszuwerden, weil er ja selber immer alt bleibt. Aber wie sieht das Verhältnis von altem und neuem Menschen im Stande der Gnade wirklich aus? In der Tat wird der neue Mensch seinen alten nicht los. So kann man aber nur sagen, wenn der Christ tatsächlich eine neue Kreatur geworden ist — durch den Glauben, d. h. indem er seine ganze Hoffnung allein auf Gott setzt. Der Mensch ist damit in seinem innersten Gesinnungskern erneut durch eine Umwandlung, die nur in den religiösen Kategorien des Trauens und Glaubens sich vollzieht. Allerdings lebt der Christ nach wie vor im Fleisch und im Kampf gegen dasselbe. Aber dieser Kampf spielt sich auf sittlichem Gebiet ab. Auch der neue Mensch sündigt — ja er allein kann eigentlich nur „Sünde" tun, weil nun erst alles Böse Bosheit gegen Gott ist —, aber er weiß, daß diese seine Sünde im Zustand des habituellen Trauens aufgehoben, ihre Macht gebrochen ist. Denn „Gnade" ist nicht ein einmaliger Akt, sondern die Offenbarung einer ein für allemal erkannten Wesenheit Gottes: der Güte. Dieser neue Mensch ist darum kein „Fabelwesen", sondern Wirklichkeit. Sein Wesen ist bestimmt durch Mut, frohes Zugreifen, Zuversicht, Freude und — „Naivität" des Handelns. Denn er ist neue Kreatur und treibt als solche mit innerer Notwendigkeit die Blüten seiner Werke. Wenn man freilich nicht an den guten Baum glaubt, kann man auch nicht an seine Früchte glauben.

Und nun behaupte ich, daß es auf Grund dieser Tatsache eine spezifisch christliche Ethik mit materialem Inhalt gibt und nicht das ärmliche Gewächs, das Gogarten Ethik nennt. Er nennt den „Vorbehalt der Gnade" einen materialen Inhalt. Ich zweifle nun nicht, daß sich aus diesem „Vorbehalt" ein materialer Inhalt entwickeln ließe, aber erst entwickeln, was Gogarten aber nicht

tut. In Wirklichkeit gibt es nach Gogarten gar kein christliches Handeln, weil alles Handeln sündig sei; und besondere christlich-materiale Ziele schon gar nicht. Hier zeigt Gogarten eine Verwirrung der Begriffe, die verzeihlich ist, ihn aber vorsichtiger machen sollte in der absprechenden Beurteilung seines Gegners. Er verwechselt nämlich die Bewertung des Handelns in Bezug auf seine Bedeutung vor Gott mit derjenigen Bewertung, welche geschieht in Bezug auf seine Bedeutung für inhaltliche Ziele; die subjektive mit der objektiven Bewertung. Im ersteren Sinne gibt es freilich kein christlich-sittliches Handeln, das irgendwelche religiös bewertende Bedeutung vor Gott hätte — das braucht der Christ auch gar nicht mehr — im letzteren Sinne aber zeigen sich ganz bestimmte objektive Ziele, die erscheinen als Antwort auf die Frage: Was muß sein, weil ich durch Christus Gottes Gnadenwirkung empfangen und ihn in seiner Güte erkannt habe? Gott selbst wird Richter und Maßstab alles Handelns, nun aber nicht als Vernichter im Zorn, sondern als Schöpfer seines Reiches in seiner Güte. Beispiel: Mt. 5, 48; Lk. 10 (Gleichnis vom barmherzigen Samariter) und Mt. 18 (Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht). Daraus folgen die besonderen Weisungen der Bergpredigt. Nicht-Widerstehen dem Uebel, Feindesliebe, aber auch Beurteilung der Welt, der Politik, des Soziallebens, der Schöpfungsordnung im Unterschied von der Sündenordnung. Das alles ist ja nur Andeutung. Ich habe für den, der hören will, genug im Hauptaufsatz gesagt, sage noch mehr in meiner soeben bei Fr. Andr. Perthes erscheinenden Schrift: Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther, und hoffe Endgültiges einmal in einem ausgeführten System vorlegen zu können, das nach Richard Rotheschem Vorbild unter dem Gesichtspunkt der Ethik Glaubens- und Sittenlehre in Einem fassen würde.

Rascher kann ich über den dritten Punkt hinweggehen. Gogarten kritisiert meine Erörterung darüber, daß die Grundpfeiler einer Ethik sein müßten: der Schöpfungs- und Erlösungsakt Gottes. Zunächst muß er mir hierin, wie in so manchem, freilich recht geben. Worin liegt nun aber die „Leichtfertigkeit"? Kurz gesagt darin, daß ich diese beiden Akte nicht aus Sünde und Gnade heraus klar gemacht hätte. Aber wo in aller Welt könnten diese Akte anders als aus

Sünde und Gnade heraus begriffen werden, d. h. innerhalb der Sphäre des neuen Menschen? Es kann doch dem unbefangenen Leser nicht entgangen sein, daß sich darauf meine ganze positive Position erbaut? Aber muß man denn immer davon reden? Manche Leute reden so viel davon, weil sie vielleicht über sonst nichts zu reden wissen. Ich meine, gerade „Sünde" und „Gnade" sind Worte, die bei häufigem Gebrauch leicht schmierig im Munde werden, wie beim Erbauungsprediger schlimmer Sorte. Wenn man nicht sonst merkt, daß darauf alle Voraussetzungen beruhen, wird das Reden auch nicht helfen. Und Gogarten und sein Kreis, der „Erbauung" als Greuel der Greuel ablehnt, ähnelt doch in gewissem Sinne jener orthodox-pietistischen Konventikelart, welche sehr peinlich nach Ernstnehmen von „Sünde" und „Gnade" schnüffelt. In der Tat hat sich dort eine besondere Art der Sprache — mit starker äußerer Anlehnung an Schweizerdialekt — herausgebildet; und wer die nicht spricht, wird keine Gnade vor diesen richtenden Ohren finden. Das sind verhängnisvolle Anzeichen dafür, wohin die Reise dieser Art Verkündigung schließlich führt.

Gogartens Ausführungen haben mich in keiner Weise überzeugen können. Es spricht aus ihnen dieselbe Verarmung einseitiger Gottesbeziehung, dieselbe geschraubte Gequältheit, dieselbe konstruktive Tatsachenfremdheit, dieselbe in ihrer Enge falsche Interpretation des Evangeliums, dieselbe Halbheit, auf das Ganze der christlichen Verkündigung gesehen, dieselbe Ueberspanntheit in der Art der Darstellung, wegen deren ich den Angriff führen mußte. Vor allem aber zeigt sich in der Erwiderung dieselbe Anmaßung und Rechthaberei, die eine Verständigung überhaupt unmöglich, damit die ganze Bewegung auch in ihren fruchtbaren Seiten so schwer verdaulich macht. Am Problem der Ethik zerbricht sie. Eine wirkliche Verlebendigung des Evangeliums für die heutige Zeit muß andere Wege gehen und wird nur von solchen begriffen, welche, die soziale Not der Zeit schwer empfindend, ihr gegenüber sich verpflichtet wissen, das Evangelium als Evangelium anzuwenden. Denn in ihm steht nicht nur die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus, auch die vom barmherzigen Samariter. Und wie wir heute in unserem industriell-militärischen Zeitalter barmherzige Samariter sein können, das ist mein Problem.

Die Verkündigung Nietzsches und die religiöse Krisis der Gegenwart.

Von

Privatdozent Lic. Theodor Odenwald in Heidelberg.

Wer auf die Geistesströmungen der Gegenwart achtet, wird gewahr, daß in der Tiefe des geistigen Gährungs-, Umschichtungs-, Umwertungsprozesses die Frage nach der Beziehung zum Absoluten, als Denk- wie als Erlebnisbeziehung, als Metaphysik wie als Religion, immer größere Bedeutung gewinnt. Die Erlebnisbeziehung zum Absoluten, die Religion, war zu Ausgang des verflossenen Jahrhunderts als Gegenwirkung gegen die mechanisch-technische Welt als neues Bedürfnis erwacht. Dieses Religionsbedürfnis befindet sich heute, nachdem es durch die ungeheueren Weltereignisse mit all ihren Folgen auf geistigem und wirtschaftlichem Gebiet hindurch gegangen ist, selbst gesteigert und sich ganz in den Vordergrund des Geisteslebens drängend, in einer Gärung von ganz eminentem Ausmaß. Konnte man noch zu Anfang unseres Jahrhunderts, um die religiöse Lage zu beschreiben, die religiösen Richtungen in drei große Gruppen teilen, konnte man von Autoritätsgläubigen reden, dann von solchen, die in der Befreiung von der religiösen Autorität ihr Gewissen haben, und schließlich von einer Gruppe, die durch die Befreiungsbewegung hindurch gegangen ihre Erfüllung sucht [1]), so kommt man heute mit einem derartigen Versuch einer Schematisierung nicht mehr aus. Er scheitert einmal an der Lebendigkeit des religiösen Suchens, die keine festen Grenzen einer Gruppierung duldet, dann an den

1) Jonas Cohn, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, 1914, S. 238 ff.

chaotischen Durcheinanderwirbelungen von religiösen Wollungen, Erlösungsbedürfnissen, Seligkeitsstrebungen.

Selbst der Granitbau der Kirche Roms, nach außen seine Geschlossenheit in der Architektonik behaltend, muß es erleben, daß in ihm religiöse Kräfte, von außerkatholischer Frömmigkeit und außerkatholischer Denkeinstellung berührt, umformend zu wirken suchen. Die protestantische Kirche, nach außen einen sie umfassenden Abschluß suchend, ist tief erschüttert durch innere Auseinandersetzungen. Und zwar steht hier weithin im Vordergrund: die Kirche sieht sich einerseits bedroht durch die Amalgamierung mit der Geisteskultur der Zeit und zeigt Loslösungstendenzen von dieser, andererseits ist sie sich aber doch ihrer Aufgabe, kulturkritisch zu wirken, bewußt. Neben der Kirche, teils in enger Fühlung mit ihr, teils in vollständiger Loslösung von ihr, fließt ein breiter Strom religiöser Sehnsucht unserer Zeit, auf Erneuerung des Christentums hinwirkend, vielfach über das Christentum hinausweisend. So steht momentan ganz im Vordergrund des Interesses die nach Osten orientierte religiöse Richtung. Der Kreis um Steiner bis hin zu der sich bildenden Christengemeinschaft Rittelmeyers, der Kreis um Keyserling, zwar äußerst vorsichtig mit dem Rat östliches Wesen nach Westeuropa zu verpflanzen, die neubuddhistische Bewegung, die mit großer Zuversicht am Werk ist, aber den Buddhismus umdeutet, europäisch interpretiert.

In diesem Ringen um unser religiöses Sein, um unsere Vertiefung, um unser Schicksal fordert Nietzsche Gehör. Nietzsche als religiöser Prophet, der sein Totgeschwiegenwerden überdauerte, seiner Sensation nicht erlag, Künder der Krisis in religiösen Dingen nicht nur, sondern auch einer, der die Entscheidung bringen will über das, was gefordert, geglaubt und geheiligt werden soll. „Ich will den Menschen den Sinn des Seins lehren" (Kröns Taschenausgabe 7, 24), ist der stolze, kühne, wagemutige Satz des Propheten Nietzsche, dessen Inhalt den Menschen ein neues Verhältnis zur Welttotalität und zu sich selbst, eine neue Religion bringen will.

Nietzsches Verkündigung, die an die Stelle der Religion treten soll, herauszuarbeiten, sie in unsere religiöse Krisis der Gegenwart hineinzustellen und zu fragen: Kann uns Nietzsche Wege aus unserer

religiösen Gärung herausführen, ist der Zweck unserer Abhandlung.

1. Nietzsches Stellung zur Religion. Nietzsche kündet einen neuen Sinn des Seins, zerbricht die alten religiösen Tafeln, schafft neue, auf die er schreibt, was gefordert, geglaubt, geheiligt werden soll. Das hat zur Voraussetzung, daß er sich mit der Religion als solcher, mit der Religion im prägnanten Sinn und mit der positiven Religion des europäischen Kulturkreises, dem Christentum, auseinandersetzen muß. Diese Auseinandersetzung ist in ihren Resultaten ganz klar und bestimmt eindeutig. Er lehnt die Religion und das Christentum ab. Zwei ineinander verschlungene, für unsere Betrachtung aber zu trennende Geisteshaltungen scheinen die Grundlage für die Ablehnung der Religion zu bilden. Nietzsche ist einmal Erbe all der geistigen Strömungen im 19. Jahrhundert, die der Religion in immer größerem Maße die Lebensfrage stellten. Er ist hindurchgegangen durch den ungeheuren Intellektualisierungsprozeß seines Jahrhunderts, der die geheimnisvolle Realität, mit der es die Religion ihrem Sinne nach zu tun hat, verblassen läßt. Die zunehmende Rationalisierungstendenz, die alles Irrationale in ein rationalmaschiges Netz einzwängt, wendet Nietzsche auf die Religion an, zerstäubt aber dabei gerade das der Religion Eigentümliche, ihren Erlebnischarakter. Den Begriff der Gesetzlichkeit, der für das 19. Jahrhundert ein Losungswort war, in den alles Sein wie in einem undurchbrechbaren Rahmen eingespannt wurde, in dem man alles nach strengen Ordnungen verlaufen lassen wollte, wodurch man Prinzipien gewonnen hatte, die der Subjektivität enthoben waren, mit diesem Gesetzesbegriff sucht Nietzsche die Religion zu erfassen. Aber sein Maß ist der Naturwissenschaft entnommen, ist nicht ohne weiteres auf die Religion als ein Geistesphänomen anwendbar. In dieser Erbschaft all der geistigen Strömungen, die im Laufe seines Jahrhunderts die Religion zum Problem werden ließen, die Nietzsche neu formuliert, durch schöpferische Geisteskraft neu prägt, liegen einmal die Motive, die Nietzsche zur Ablehnung der Religion zwingen. Von hier aus gewinnt Nietzsche seinen Fundamentalsatz, den er zum Kriterium der Religion erhebt, den Satz: Alles muß ausdenkbar sein. Wird in der Religion

ein Beziehungsverhältnis zu einer transzendenten Wertrealität zum Ausdruck gebracht, so muß Nietzsche das in der Glaubenserkenntnis erfaßte Objekt der Religion ablehnen, denn dieses im Glauben erfaßte Objekt liegt außerhalb der Ausdenkbarkeit. So wird ihm Religion zur Illusion, zum Hirngespinst, zur Halluzination. Glaube und Wissen bleiben ihm zwei sich widersprechende Welten, wobei für das Wissen gilt: „Es macht Gott gleich" — während das Glauben: „Lüge um jeden Preis" ist (10, 423). Dabei ist für Nietzsche charakteristisch, daß er Glauben nur kennt in der Bedeutung von Glauben an etwas, an „Zaubervorgänge", „blutige Opfer", Glaube eine „abergläubische Angst vor dämonischen Strafgerichten", Glaube ein „ekstatisches Brüten und Halluzinieren, wo der Mensch sich selbst zum Tummelplatz guter und böser Geister und ihrer Kämpfe macht" (2, 380). Dadurch drückt er die Religion herab zur „Uebung und Vorspiel der Wissenschaft", wie es in ähnlicher Weise Feuerbach unternommen hat, bringt sie um ihre Selbständigkeit und Eigenart, lehnt sie ab, weil er das im religiösen Glauben Erfaßte identifiziert mit dem in spekulativer Metaphysik durch Denken Erreichte. „Der Idealist hat ganz wie der Priester alle großen Begriffe in der Hand und spielt sie mit einer wohlwollenden Verachtung gegen den Verstand, die Sinne ... die Wissenschaft aus" (10, 365).

Das ist eine Linie, die uns die Motive für Nietzsches Ablehnung der Religion aufzeigt. Sie gipfelt in der Identifikation von spekulativer Metaphysik und Religion, findet in dieser Gleichsetzung den Ablehnungsgrund.

Ein zweites Motiv für die Ablehnung der Religion ergibt sich aus Nietzsches ureigenster Geistigkeit, die er als dionysische bezeichnet. Er meint damit das verzückte Jasagen zum Gesamtcharakter des Lebens, ein Ja zum Leben, welches auch seine „furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften gut heißt und heiligt", ein Ja zum Leben, welches auch „das Zweideutigste und Lügenhafteste des Lebens rechtfertigt" (10, 215). Hat die Religion dieses Ja zum Leben, das ist eine entscheidende Frage, die Nietzsche der Religion stellt. Die Antwort fällt negativ aus. Die Religion entwertet Nietzsche das Leben, weil ihr Wertgebiet, auf imaginären Ursachen

ruhend, in eine Hinterwelt verläuft, sie entwürdigt das Leben, weil ihr Hauptgewicht des Interesses nach einer Ewigkeit schielt, die das Leben erdrückt.

Aus dieser Geistigkeit heraus fließt noch ein anderer Grund für die Ablehnung: Nietzsches Wertung der Individualität. Das Ich ist ihm das souveräne, subjektive Ich des genialen Menschen. „Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre göttlicher Egoismus", dieser Ausspruch Schlegels liegt in der Linie Nietzsches. Bei ihm erhält die Wertung der Individualität noch einen Zuschuß titanischen Trotzes, der sich gegen die in der Religion zum Ausdruck gebrachten Grenze des Ich in der Abhängigkeit aufbäumt, sie durchstößt und beiseite schiebt. Deshalb ist es Nietzsche unmöglich ein soziologisches Verhältnis in der Form der Abhängigkeit, wie es die Religion hat, einzugehen.

Damit wäre Nietzsches Stellung zur Religion aufgezeigt. Er lehnt sie ab. Er findet die Gründe für die Ablehnung in dem, was wir an ihm Erbschaft seines Jahrhunderts genannt haben, und in seiner dionysischen Geistigkeit.

2. Die Verkündigung Nietzsches. Aber damit ist Nietzsches Stellung zur Religion noch nicht erschöpft. Seine Ablehnung der Religion ist gleichsam nur der Auftakt zu seinem positiven Lebenswerk, sie soll ihm nur Raum schaffen für sein Lebenswerk, das sich dahin andeuten läßt: an Stelle der Religion, und wie Nietzsche charakteristischerweise hinzusetzt, anstelle der Metaphysik, soll etwas anderes treten, seine positive Lehre.

Diese seine Lehre soll uns nunmehr beschäftigen und zwar unter der Fragestellung: Wie sollen wir Nietzsches Lehre, die anstelle der Religion — es handelt sich dabei für Nietzsche um das Christentum — treten soll, verstehen? Was ist ihr Inhalt?

Seine Verkündigung hat zwei Brennpunkte, die Lehre vom Uebermenschen, und die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen. Zunächst die Lehre vom Uebermenschen. Die Deutungen und das Verstehen dieser Lehre sind überaus vielseitig. Man glaubte, daß Nietzsche unter dem Uebermenschen den rein physischen Machtmenschen, den Athleten verstanden wissen wollte. Oder man faßte

den Uebermenschen als Symbol für den Gedanken, daß das kleine Ich in der Unendlichkeit untergehen sollte, auch als Symbol der ethischen Aufgabe. Doch all diese Versuche des Verstehens haben insofern etwas Willkürliches, als sie Nietzsches Uebermenschengedanken für sich allein, losgelöst aus seiner Gesamtgeistesatmosphäre betrachten. Fassen wir aber unsere Aufgabe des Verstehen-Wollens der Idee des Uebermenschen von der Seite an, daß wir diese Idee aus der Gesamtgeisteshaltung Nietzsches herauswachsen lassen, so gewinnen wir ein ganz anderes Bild. Wir sprachen schon von dem Erbe des Geistes des 19. Jahrhunderts, das auf Nietzsche lastet. Nehmen wir hier unseren Ausgangspunkt und versuchen von hier aus das Verständnis für die Idee vom Uebermenschen zu erschließen. Aus der Geisteswelt des 19. Jahrhunderts heraus findet Nietzsche ganz besonders in der Willenslehre und im Entwicklungsgedanken die stärksten Anregungen für seine Idee. Dies läßt den Uebermenschen zunächst als rein biologische, rein irdische Größe erscheinen. Er ist das Ziel einer biologischen Entwicklung. Nietzsche sagt selbst: „der Mensch ist das Glied einer Reihe, die von der Pflanze zum Wurm, vom Wurm zum Affen, vom Affen zum Menschen führt, aber der Mensch ist nicht das letzte Glied. Die Entwicklung läuft weiter“ (7, 13). Und an anderer Stelle: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Uebermensch, ein Seil über einem Abgrund (7, 16). Daraus ergibt sich zunächst, Nietzsche ist beeinflußt von gewissen naturwissenschaftlichen Gedankengängen, speziell von darwinistischen. Das ist als feststehend anzunehmen.

Fragen wir aber nun: Wie sieht das neue Ziel der biologischen Entwicklung selbst aus, so finden wir nur minimale Andeutungen, aus denen sich kein scharfumrissenes Bild gewinnen läßt. Als Merkmale des Uebermenschen gelten: Tapferkeit, Mut, Redlichkeit, Ausgelassenheit, Erhabenheit und Form. An anderer Stelle ist der Uebermensch gedacht „als eine höhere Art Mensch, welcher sich dank des Uebergewichts von Wollen, Wissen, Reichtum und Einfluß des demokratischen Europas bedient als ihm gefügigsten und beweglichsten Werkzeugs, um das Schicksal der Erde in die Hand zu bekommen, um am Menschen selbst als Künstler zu gestalten.“ Hier scheint Nietzsche doch der Tatsachenmensch großen Stils vor-

zuschweben. Diese Stelle zeigt in die Richtung auf Menschen wie Heinrich den Löwen, Gregor VII., Napoleon, oder auch wie die modernen Industriekönige.

Dieses Verstehen-Wollen der Idee vom Uebermenschen, das davon ausgeht, Nietzsches Uebermenschenidee rein biologisch zu fassen, sie als Erbe gewisser Strömungen des 19. Jahrhunderts zu betrachten, erschließt uns ein sehr mageres Resultat. Wir kommen hierbei zu dem Ergebnis, daß das Verlangen Bernhard Shaws: die Menschheit in ein Gestüt zu verwandeln, die Konsequenz Zarathustras sei. Daß Nietzsche nicht selbst diese Konsequenz fand, sucht man damit beiseite zu schieben, daß man sagt: Nietzsche fehlte der Mut dazu, und sei es auch der Mut der Geschmacklosigkeit [1]). Müssen wir bei diesem Resultat stehen bleiben? Ich glaube kaum. Die Möglichkeiten des Verstehens sind noch nicht erschöpft.

In diesem Verstehen der Uebermenschenidee ist noch nicht die Gesamtgeistigkeit Nietzsches berücksichtigt, gerade die für ihn und sein Werk ausschlaggebende geistige Atmosphäre, die dionysische, ist nicht mit herangezogen. Nietzsche will mehr sein als ein Endprodukt des 19. Jahrhunderts, will die Erbschaft zerbrechen, will Neu-Schaffender sein. In der Vorrede zum Willen zur Macht sagt er: „Mein Werk soll enthalten ein Gesamturteil über unser Jahrhundert, über die ganze Modernität, über die erreichte Zivilisation. Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten 2 Jahrhunderte. Ich beschreibe was kommt, was nicht anders kommen kann: Die Heraufkunft des Nihilismus". Den Nihilismus als Erbe der Modernität, als Erbe der erreichten Zivilisation. Nietzsche will aber aus seiner dionysischen Geisteshaltung heraus die Gegenbewegung gegen den Nihilismus einleiten. Er sagt: „Den Nihilismus habe ich außer mir, hinter mir". Ist sich also bewußt als zeitbedingter Mensch ein Stück seiner Zeit in sich zu haben, Erbe zu sein, andererseits ist er sich aber auch bewußt, das Erbe außer sich, hinter sich zu haben. Aus dieser dionysischen Geistigkeit heraus, die die Erbschaft zersprengt, wird Nietzsche Prophet einer eigenen Botschaft, der Botschaft vom Uebermenschen.

1) Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 2. Auflage, Bd. I, S. 448 ff.

Stellen wir den Uebermenschengedanken hinein in die Abzweckung seiner Lehre, so ergibt sich, daß dieser Gedanke den christlichen Gottesgedanken ersetzen soll. „Gott starb: nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe" (7, 418). „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte, nun aber lehrte ich euch sagen: Uebermensch" (7, 123). Damit allein ist freilich noch gar nichts darüber ausgemacht, ob der Uebermensch nicht doch eine rein biologische Größe sei. Aber die Idee des Uebermenschen wird von Nietzsche mit einer Gefühlswelt umkleidet, die uns wie religiöse Gefühlswelt anmutet, die unmittelbar religiös abgetönt zu sein scheint. Ja, die empirische Größe Uebermensch verliert in dieser Gefühlswelt ihren rein irdischen Charakter, wird eine mystische, nicht mehr sinnlich wahrnehmbare Gestalt.

Es wird sich für uns also darum handeln, diese den Uebermenschen umlagernde Gefühlswelt weiter zu beleuchten, sie der religiösen Gefühlswelt gegenüber zu stellen, nach ihrem gegenseitigen Verhältnis zu fragen. Da sich aber die gleiche Fragestellung bei dem 2. Brennpunkt der Lehre Nietzsches, bei der Wiederkehr des Gleichen ergibt, so wollen wir auch diese Lehre bis zu dem Punkt führen, wo unsere Fragestellung nach der Gefühlswelt, aus der die Lehre Nietzsches fließt, in ihrem Verhältnis zur religiösen Gefühlswelt, erhoben werden kann.

Die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen findet ihre Formulierung im Bekenntnis der Tiere: „Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selbst mit und daß wir schon ewige Male dagewesen sind und alle Dinge mit uns" (7, 321). Aber damit ist die Bedeutung dieser Lehre noch nicht erschlossen. Die Schwierigkeiten des Verstehens und die Meinungsdifferenzen über diese Lehre setzen schon bei der Frage nach ihrer Entwicklung in Nietzsche ein.

Halten wir uns an den Tatbestand, wie er uns aus seinen Werken entgegentritt. Hiernach steht fest: Innerhalb der Geschichte der griechischen Philosophie stieß Nietzsche auf diesen Gedanken und weist ihn ab. In der Geburt der Tragödie und in der ersten unzeitgemäßen Betrachtung wird dieser Gedanke noch abgelehnt. In der fröhlichen Wissenschaft tritt er wieder auf und zwar in der

Formulierung: „Wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und sagte: Dieses Leben wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen" (6, 291). Im Zarathustra findet er seine Ausprägung. Dieser ganz einfache Entwicklungsgang, der in Nietzsche, was seine Stellung zu dieser Lehre anbetrifft, vor sich geht, daß er in späteren Jahren für etwas eintritt, was er früher abgelehnt hatte, wird aber insofern kompliziert, als Nietzsche selbst seine Lehre für vollständig original hält und erklärt, daß sie plötzlich über ihn gekommen sei. Hier liegt ein Rätsel, das darf nicht verschwiegen werden. Der Schwerpunkt für das Verständnis dieser Lehre hängt in ausschlaggebender Weise von der Lösung dieses Rätsels ab.

Hier ist der Punkt, an dem man gerne mittels der Psychiatrie an Nietzsche herantritt. Man sagt: Dieses Vergessen ist schon ein Zeichen der Störung des Gehirns, oder man konstatiert ein pathologisches Plagiat, doch glaube ich, daß wir solange den Weg über die Pathologie nicht gehen dürfen, solange noch andere Möglichkeiten für die Lösung dieses Rätsels vorhanden sind. Diese anderen Möglichkeiten sind aber da, Nietzsche selbst zeigt den Weg für sie. Die Lehre der ewigen Wiederkunft ruht auf einem Erlebnis, sie wird als mystische Offenbarung erlebt. Nietzsche fühlt sich als Mundstück, Medium übermächtiger Gewalten, er hat eine Offenbarung in dem Sinne wie er sagt, „daß plötzlich mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einem im tiefsten erschüttert und umwirft" (11, 350). Dies Erlebnis mag seine Wurzel in der Kenntnis der pythagoreischen Lehre haben, aber insofern Nietzsches Lehre auf einem Erlebnis aufruht, spielt diese Kenntnis der pythagoreischen Lehre gar keine Rolle mehr. Die Lehre erhält dadurch einen eigenen selbständigen Wert. Daß Nietzsche trotzdem versucht, diese in mystischer Offenbarung erhaltene Lehre wissenschaftlich zu fundamentieren, ihr eine mathematisch-physikalische Grundlage zu geben, braucht uns nicht zu wundern. Auch seine Lehre muß unter den Satz: alles muß ausdenkbar sein, gestellt werden. Aber es blieb bei einem Versuch, dem Nietzsche so wenig Gewicht beilegt, und auch beilegen muß, denn er ist nicht

stichhaltig, daß wir ihn unberücksichtigt lassen können. Das Ausschlaggebende für die Lehre der Wiederkehr des Gleichen liegt nicht in dem Versuch, sie wissenschaftlich zu fundamentieren, auch nicht in der Kenntnis der pythagoreischen Lehre, sondern darin, daß sie aus einer mystischen Offenbarung stammt. Als solche stellt sie der Prophet Nietzsche der Religion, speziell dem christlichen Ewigkeitsgedanken gegenüber. Darin liegt die Bedeutung seiner Lehre, sie soll den christlichen Ewigkeitsgedanken verdrängen. Als ein Erlebnis wird auch die Lehre der Wiederkunft des Gleichen in eine Gefühlswelt eingetaucht, die der religiösen ähnelt.

Unsere entscheidende Frage ist nunmehr die: hat Nietzsches Gefühlswelt, die in den Brennpunkt seiner Lehre hineinverwoben ist, die sie letzten Endes selbst trägt, religiösen Charakter? Sind die Töne, die in der Verkündigung Nietzsches mitschwingen, wirklich religiös?

Von ausschlaggebender Bedeutung ist hier, daß Nietzsche für seine Lehre, als Unterbau, die mystische Offenbarung mit heranzieht. Dieser Offenbarungscharakter, mit dem er seine Lehre ausstattet, hat religiöse Wesensmerkmale. Er ruht auf einer Erlebnisbeziehung zu einer übersinnlichen Macht. Die religiösen Gefühle, die die Offenbarung begleiten, das Grausen und Erschauern vor dem Verborgenen, Nichtverstandenen, Geheimnisvollen, das sehnsüchtige Verlangen nach dem Du, aus dem man nimmt, das man hört, liegen bei Nietzsche da mit hineingebettet, wo er am tiefsten über seine Verkündigung spricht. Nietzsche fühlt sich als Inkarnation, Mundstück, Medium übermächtiger Gewalten, er ist „erfüllt von der prophetischen Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Dunkelste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses" (11, 350). Er hat das „prophetische Außersichsein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder und Ueberrieselungen." Diese Basis seiner Lehre zeigt, daß wir uns in religiöser Sphäre bewegen. Ein charakteristisches Wesensmerkmal der Religion, das religiöse Du, ist vorhanden [1]). Es handelt

1) Weitere Belege für das Vorhandensein des religiösen Du bei Nietzsche gab ich in der Schrift: Das Religionsproblem bei Friedrich Nietzsche, 1922, S. 67 ff.

sich aber darum, aus dieser allgemeinen Basis, die religiös getönt ist, hinaufzusteigen zu dem Gipfelpunkt der Verkündigung Nietzsches, ihre Gefühlswelt der religiösen gegenüber zu stellen.

Nietzsches Uebermensch zeigte sich uns als Größe, die dem biologischen Maß entwachsen ist. Durch die ihn umlagernde Gefühlswelt einer religiös getönten Sehnsucht erscheint er als Produkt religiöser Ich-Erhebungsgefühle. Aber das Charakteristische der Ich-Erhebungsgefühle, ihr Ausfließen in ein Du fehlt bei der Botschaft vom Uebermenschen. Damit bleibt die Gefühlswelt, in die die Uebermenschenidee eingebettet, im Präreligiösen stehen. Das religiöse Sehnsuchtsgefühl, das bei Nietzsche auch sonst sehr stark mitschwingt, entbehrt des religiösen Abhängigkeitsgefühls, das durch die dionysische Geistesbestimmtheit niedergehalten wird. Nietzsches religiöse Sehnsucht kommt nicht zum „Ausruhen im endlosen Vertrauen", zum „Abschirren der Gedanken", zur „Ruhestatt des Herzens". Das postulierte Wesen „Uebermensch" erhält durch das präreligiöse Ich-Erhebungsgefühl einen Hauch von einem religiösen Wertbegriff, aber das für einen religiösen Wertbegriff Eigentümliche, der transsubjektive Charakter, fehlt.

Aehnlich steht es mit der Lehre von der „Wiederkehr des Gleichen". Das der ewigen Wiederkehr zugrunde liegende Unendlichkeitsgefühl tangiert religiöse Gefühle an einem ausschlaggebenden Punkte, an dem Wollen nach Unendlichkeit. Aber damit ist diese Gefühlswelt noch keine religiöse, weist jedoch in die Richtung, in der wir echte Religiosität finden. Daß sie nicht zur Religion im prägnanten Sinne vordringt, trotz des Protestcharakters gegen die Vergänglichkeit, trotz aller religiösen Sehnsucht, die durchschimmert, in der das Ich über sich selbst hinausweist, liegt an der dionysischen Geisteshaltung Nietzsches. Sie nimmt den im Ansatz sich befindenden religiösen Gefühlen das Objekt, biegt es von der Transzendenz zur Empirie zurück.

So ergibt sich, Nietzsches Verkündigung vom Sinn des Seins ist religiös abgetönt, dringt an einzelnen Stellen bis ins Religiöse hinein, wird aber immer wieder umgebogen zu einer Lebensphilosophie. Aus einer bloßen Lebensphilosophie entströmt ein Sehnsuchtsgefühl, das aus religiösen Tiefen stammt, andererseits

ist seine Lebensphilosophie an eine Skepsis gebannt, die die Ausdenkbarkeit der Dinge zum Maß erhebt. Skepsis und Sehnsucht sind polare Kräfte in Nietzsche. Er scheint das selbst gefühlt zu haben, denn er sagt einmal: „Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik".

Seine Lehre soll Nietzsche Antwort geben auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Durch seine dionysische Einstellung findet das Leben seinen Sinn in der alleinigen Bestimmung seiner selbst, wird ihm jeder von außen sinngebende Zweck versagt. Sein Sinn ist Steigerung, Mehrwerden, Entwicklung zur Fülle und Macht, zur Kraft und Schönheit aus sich selbst heraus, zur Schaffung des Uebermenschen. Dieser selbst ist aber keine vom Leben geschaffene Größe mehr, sondern eine mythologische Gestalt. Die Verkündigung Nietzsches trägt religiöse Züge, stammt aus religiöser Tiefe, erhebt sich an einigen Stellen zu wahrer Religion, ist aber als Ganzes im Präreligiösen stehen geblieben, weil sie die realen Gegenstände des religiösen Glaubens radikal ausschaltet.

3. Die Religionskrisis der Gegenwart und Nietzsche. Diese Lehre Nietzsches, die er als religiöse Botschaft an die Menschheit gerichtet hat, wollen wir in die religiöse Gärung der Gegenwart hineinstellen und fragen, ob sie uns Wege aus dieser Krisis führen kann.

Wir wiesen zu Anfang darauf hin, daß das Religionsbedürfnis, das am Ende des verflossenen Jahrhunderts neu erwacht ist, heute in gesteigertem Maße, aber auch in einer Gärung von ganz eminentem Ausmaß vorhanden ist. Wir sahen, daß diese gesteigerte Religionssehnsucht mit ihrer Gärung bis in die Kirchen hinein eindringt, zeigten ein ganz bestimmtes religiöses Wollen, das nach dem Osten hinströmt und dort Befriedigung sucht. Zu erwähnen sind noch als Zeichen der vorhandenen gesteigerten Religiosität die wachsende Zahl der Sekten, religiösen Verbände und Vereinigungen, all die religiöse Sehnsucht, die in Literatur und Kunst, in Jugendbewegung und politischen Parteien durchschimmert. In dieser Zeit der religiösen Gärung kommt zweierlei zum Ausdruck, einmal die Religiosität selbst, dann daß die Formen, in denen das religiöse Leben zugänglich ist, nicht mehr genügen, die religiöse

Sehnsucht zu stillen. Dieses Nicht-mehr-Genügen gewisser Formen ist auch wieder selbst in den Kirchen bemerkbar, man denke nur an die liturgische Bewegung.

Was jedoch die religiöse Gärung anbetrifft, so unterscheidet sich unsere Zeit nicht von aller Zeit. Simmel weist darauf hin, daß die bisherige religiöse Kultur den Weg ging, daß eine bestimmte Ausformung des religiösen Lebens, die sich bei ihrer Entstehung für adäquat dem religiösen Leben selbst hielt, sich im Laufe der Zeit veräußerlichte, verengte, erstarrte. Diese Verengung wurde dann immer durch eine neue Form verdrängt. Das Charakteristische dieser neuen Form war, daß der religiöse Impuls, der sie schuf, glaubte, sich wieder etwas Adäquates geschaffen zu haben [1]). So verlief der Prozeß der bisherigen religiösen Kultur. Solche Zeiten, in denen eine neue Form eine alte verdrängen will, werden von der alten Form aus mit Ketzertum, Abfall bezeichnet. Es sind scheinbar aber doch Zeiten, in denen das Lebendige der Religion im Vordergrund steht, das Schöpferische, Individuelle, Persönliche, Innerliche durchbricht. Als historische Belege hierfür dürfen wir die Zeit der Apokalyptiker, Mystiker, Wiederkunftsgläubigen, der Geistträger heranziehen, nicht zuletzt die deutschen Reformatoren und Wiedertäufer, die englischen Independenten und Quäker. In solcher Zeit, in der das Ringen um eine neue Form sich in den Vordergrund drängt, leben auch wir.

Aber damit ist die religiöse Gärung der Gegenwart noch nicht erschöpft. Für diese bis jetzt geschilderte Gärung ist charakteristisch, daß die transzendente Formung der Religion beibehalten werden soll. Es gibt aber auch eine Bewegung, die die jenseitig-realen Gegenstände des religiösen Glaubens radikal ausgeschaltet wissen will. Religion würde sich dann als unmittelbare Lebensgestaltung vollziehen. Der Inhalt des Lebens selbst wird geweiht und geheiligt, wird selbst durchdrungen mit Gefühlen, die auf den ersten Moment ganz wie religiöse aussehen.

Aber noch ein drittes Moment darf nicht übersehen werden, um die religiöse Gärung der Gegenwart zu erfassen. Sollte in

1) Georg Simmel Der Konflikt der modernen Kultur, ²1921, S. 24 ff.

dem schon kennengelernten Wollen immer eine alte Form durch eine neue ersetzt werden, einmal eine transzendente durch eine neue transzendente, dann eine transzendente durch eine neue, keinesfalls transzendente, so ist das dritte Moment der religiösen Gärung geprägt durch das Wollen: jegliche Form überhaupt abzulehnen. Dieses Wollen steht unter dem Zeichen der Gegnerschaft gegen die Form überhaupt.

Diese Gegnerschaft gegen die Form überhaupt ist aber nicht dem religiösen Sehnen der Gegenwart allein eigentümlich, sie findet sich auch in der Literatur, Ethik und Kunst. Wie Simmel gezeigt hat, ist der Expressionismus doch nichts anderes als Auflehnung und Ablehnung jeglicher Form. Die innere Bewegtheit des Künstlers soll ganz unmittelbar, wie sie erlebt wird, nach außen als Werk weitergeführt werden, ohne sich in eine Form zu ergießen, die ihm von außen herangebracht wird (S. 11 f.).

Ganz ähnlich lautet die Forderung für die Religion. Unter Verzicht auf die Form bleibt das religiöse Wollen bestehen und will von sich aus, aus seiner Dynamik das Leben weihen, ergießt sich in formlose Unendlichkeit und Weite des Gefühls.

Von diesen charakteristischen Zügen der religiösen Gärung der Gegenwart aus wollen wir Nietzsches Stellung zur Religion und seine religiöse Botschaft betrachten.

Da zeigt sich zunächst: Nietzsches Ablehnung der Religion ist ein Ablehnen der Form der Religion, die Nietzsche kennt. Ein verengter Pietismus, in dem er erzogen wurde, und andererseits eine verwässerte Bildungsreligion im Sinn von D. Fr. Strauß wird zurückgewiesen. Hierin offenbart Nietzsche eine starke religiöse Instinktsicherheit. Ein weltabgewandter, starrer Pietismus, der die Fühlung mit dem Gesamtgeistesleben verloren hat, muß an seiner insularen Form zugrunde gehen. Er findet nur Nahrung an seiner sich immer mehr verengenden eigenen Basis, erlischt an sich selbst. Eine verwässerte Bildungsreligion verwischt das der Religion Eigentümliche. Sie grenzt sie nicht mehr ab gegen andere Erscheinungen des Geisteslebens, mit denen sie Berührungspunkte gemeinsam hat, wie die Erotik, das ästhetische Erlebnis, das metaphysische und sittliche Denken, sondern läßt die Religion mit irgend-

einer dieser Erscheinungen zusammenfließen. Doch die Ablehnung dieser beiden Formen der Religion, auf die Nietzsche stieß, um seine religiöse Sehnsucht stillen zu können, ist nicht das Ausschlaggebende für seine Stellung zur Religion. Im Vordergrund steht die Ablehnung der jenseitig-realen Gegenstände des Glaubens. Die religiöse Dynamik soll innerhalb der Diesseitigkeit allein verlaufen, das Leben weihen in jeglicher Gestalt. Die Ablehnung der transzendenten Formung der Religion ist für Nietzsches Stellung zur Religion das Ausschlaggebende.

Dadurch ist er der Typus der religiösen Gärung der Gegenwart in doppelter Beziehung. Typus für ein Drängen, alte nicht mehr befriedigende Form durch eine neue zu ersetzen, wie auch dafür, die transzendente Formung der Religion überhaupt abzulehnen.

Es bleibt noch die Frage: Ist Nietzsche mehr als ein Typus unserer religiösen Gärung? Zeigt er uns Wege, die uns herausführen? Seine eigene religiöse Botschaft, die an Stelle der Religion treten, in der die alte Form durch eine neue ersetzt werden soll, mußten wir ins Gebiet des Präreligiösen verweisen. Hier ist keine Richtung für uns zu gewinnen, trotz der religiösen Tiefe, aus der seine Botschaft stammt. Als Ganzes enthält sie Linien, die auf die Religion hinweisen, ist aber selbst nicht Religion — sondern religiös verbrämte Lebensphilosophie.

Aber für die Bestrebungen, die auf die transzendente Formung der Religion verzichten zu können glauben und die jegliche Form überhaupt ablehnen wollen, gibt Nietzsche wichtige Winke. Diese Winke sind indirekter Art, man kann sagen: ungewollt, deshalb aber um so bedeutsamer. Nietzsche will die transzendente Formung der Religion ablehnen, lehnt aber nicht die Form überhaupt ab. Seine Religion haftet an bestimmten Inhalten, die gemäß seiner dionysischen Geisteshaltung empirisch sein sollen. Der religiöse Grundwille Nietzsches braucht ein ganz bestimmt geformtes Objekt. Dies Objekt seiner Religion, der Uebermensch und die ewige Wiederkehr, das zunächst ganz im Leben selbst liegen soll, wird, wie wir sahen, immer mehr seiner empirischen Gestalt entkleidet, wächst ins Ueberempirische, wird überempirische Realität eines Glaubens.

Damit zeigt Nietzsche, daß die Religion einer Form bedarf,

daß Grenzenlosigkeit und Uferlosigkeit doch nur dann Stationen im religiösen Prozeß zu sein scheinen, wenn eine festumrissene Form nicht mehr befriedigt, aber noch keine neue Form gefunden ist. Und er zeigt weiter — ganz ungewollt — daß die Religion, um Religion sein zu können, einer transzendenten Formung bedarf. Nietzsches Ringen um die Religion geht aus von der Ablehnung der transzendenten Glaubensrealitäten und zielt hin auf Schaffung neuer transzendenter Glaubensrealitäten. Diese selbst werden nur immer in der Schwebe gehalten.

So wird uns Nietzsche zwar kein Wegweiser aus unserer religiösen Gärung heraus — seine religiöse Botschaft können wir nicht als Religion anerkennen. Aber eines zeigt er deutlich: Das religiöse Leben braucht eine Form, um religiöses Leben sein zu können; es braucht eine transzendente Formung, um Religion zu sein. Der religiöse Prophet Nietzsche hat instinktiv erfaßt, worauf es in der Religion ankommt: auf die Glaubensrealitäten — aber seine religiöse Botschaft wird durchkreuzt und durchquert von anderen Geisteseinstellungen, kommt nicht ans Ziel. —

Ueber dem religiösen Propheten Nietzsche ist Nietzsche als Religionswissenschaftler nicht ganz zu vergessen.

Die religiösen Gärungsprozesse lernen wir in ihrer Tiefe und Bedeutung für den religiösen Lebensprozeß verstehen durch breiteste religionsgeschichtliche Einstellung, tiefschürfigste Psychologie und durch eine die Wahrheitsfrage der Religion zu lösen versuchende Religionsphilosophie. Alle drei Wissenschaftsgebiete hat Nietzsche zu befruchten gesucht.

Sein religionsgeschichtlicher Beitrag, der in einem Vergleich zwischen Christentum und Buddhismus besteht, kann keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Ihm fehlt die Objektivität. Es ist petitio principii, daß der Buddhismus höher steht als das Christentum.

Seine Religionsphilosophie ist, soweit es sich darum handelt, den Wahrheitsgehalt der Religion zu erweisen, abzulehnen, nicht deshalb, weil sie den Wahrheitsgehalt nicht herausstellt, sondern weil sie die Wahrheitsfrage der Religion abhängig macht von der Metaphysikfrage. Wir sahen, daß Nietzsche Religion und Metaphysik

identifiziert, religiöse Glaubenserkenntnisse auf dem Wege spekulativer Metaphysik gewonnen sieht. Seine Religionsphilosophie ist in ihrer Methode verfehlt, deshalb kann sie uns nicht weiterhelfen. Aber innerhalb seiner Religionsphilosophie trägt er soziologische Fragen an die Religion heran, die sehr wichtig sind. Nietzsche stellt die Frage nach dem Individuellen in der Religion und seiner Auswirkung, Realisierung in Staat, Gesellschaft, Kultur. Innerhalb dieser Fragestellung hat Nietzsche tiefe Erkenntnisse über die Verquickung von christlichem Geist und profanem Geist, über die kulturkritische Bedeutung dieser Verquickung zutage gefördert. Allerdings leidet die Untersuchung dieser Frage an der Enge, daß Nietzsche die eschatologische Stimmung des Urchristentums als Wesensmerkmal des Christentums überhaupt bezeichnet und von da her seine Stellung zur Kultur zu beleuchten sucht.

Nietzsches nicht zu bestreitende Bedeutung liegt auf dem Gebiet der Psychologie. Mit instinktivem Spürsinn leuchtet er hinab in alle religiösen Schlupfwinkel, deckt die Kleinwinklichkeit des schwäbischen Pietismus auf, zeigt, wieviel Verlogenheit unter dem Deckmantel der Religion sich versteckt im Einzelleben, wie in dem der Völker. Legt den unterchristlichen Vorsehungsglauben bloß, der den „armseligen Alltag und Stubenrausch des Daseins mit dem Finger Gottes zu einem Wunder von Gnade, Vorsehung, Heilserfahrung macht" (10, 433). Seine Psychologie dringt bis zum Herzen der Religion. Seine Gebetsanalyse gehört mit zum Erhabensten, was über das Gebet gesagt worden ist: „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen. Du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren. Du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten. Es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr — es gibt keine Vernunft in dem was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird, deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden: Mensch der Entsagung, in alle dem sollst du entsagen? Wer wird

dir die Kraft dazu geben? Noch niemand hatte diese Kraft" (6, 242).

Kann Nietzsche als Religionswissenschaftler uns Wege aus der Gärung führen? Nein. Einmal vermag die Religionswissenschaft an und für sich nicht religiöse Bedürfnisse zu stillen; sie kann nur erklären, untersuchen, Wege weisen. Dann hat Nietzsche gerade das, was Religionswissenschaft deutlich gemacht hat, nämlich, daß der Boden des Christentums noch nicht erschöpft ist, daß daher aus dem christlichen Leben selbst die Gärung überwunden werden muß, nicht anerkannt, obwohl er gerade in seiner Religionspsychologie bis hin zur Anerkennung geführt worden war.

So ergibt sich als Resultat unserer Abhandlung: Nietzsche lehnt die Religion ab, weil er ihren transzendenten Objektsanspruch, den er mittels der spekulativen Metaphysik erreicht sieht, nicht anerkennen kann. Er stellt an Stelle der Religion und der Metaphysik seine Verkündigung. In dieser Verkündigung wird das für die Religion gestellte Kriterium: alles muß ausdenkbar sein — durchbrochen, seine Verkündigung endet in einer transzendenten Formung, kann aber nicht selbst als Religion in Anspruch genommen werden, sondern bleibt eine religiös verbrämte Lebensphilosophie. In diesem seinem Ringen um die Religion ist Nietzsche Typus unserer religiösen Gärung, zu deren Ueberwindung er aber nicht beitragen kann. Als Gesamturteil über Nietzsches religiöse Botschaft wird aber gelten müssen: Er bleibt der „gläubige Zweifler", der „Gottsuchende Lästerer", der „Verkünder luziferischen Trotzes", „aber eines Trotzes, der mit göttlichem Heimweh rätselhaft vermischt und beinahe identisch ist." Er hat sich selbst gezeichnet mit dem Wort: „O Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst, mit einem solchen Unglauben" (7, 380). Hat den Glauben und Unglauben des Vorläufers, gibt als solcher die stärksten Impulse, hat größte korrektive Bedeutung. Aber die Erlösung bringt er nicht.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Aulén, G., Den Allmänneliga Kristna Tron. 1923. 370 S. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

Berthołet, Altes Testament und Religionsgeschichte. 1923. 24 S. Tübingen, Mohr (Siebeck). 0,8.

Blumhardt, Chr., Vom Reich Gottes. Aus Predigten und Andachten. 1923. 117 S. Berlin, Furcheverlag. 1,5.

Bohlin, T., Das Grundproblem der Ethik. Ueber Ethik und Glauben. 1923. 503 S. Upsala (Almquist & Wiksell) u. Leipzig (Harrassowitz), in Kommission.

Bopp, Dr. Lines, Theosophische Menschen und Meinungen. 1923. 52 S. Volksvereinsverlag M.-Gladbach. 0,40.

Brown, Ralph W., Zwanzig Paragraphen über die Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung. Veröffentlicht vom Allg. Fortsetzungsausschuß. 9 S.

Cremer, H., Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentl. Griechisch. 11. Aufl. Unveränd. Abdruck der völlig durchgearbeiteten 10. Aufl. Mit Nachträgen und Berichtigungen herausgeg. v. D. Dr. Julius Kögel. 1923. 1233 S. Friedr. Andreas Perthes A.-G., Stuttgart/Gotha. 40.—.

Dehn, G., Die rel. Gedankenwelt der Proletarierjugend, in Selbstzeugnissen dargestellt. 1923. 76 S. Berlin, Furcheverlag. 1.—.

Deutsche Einheit, herausgeg. v. Botschafter z. D. J. H. Graf Bernstorff, M. d. R., Senator Dr. Stubmann. 5. Jahrgang Nr. 37. Sept. 1923. 11 S. Freiwerk-Verlag G. m. b. H. Hamburg.

Harnack, A. v., Neue Studien zu Marcion. 1923. 36 S. Hinrichs, Leipzig. 1,25.

Heim, K., Glaubensgewißheit. 3., völlig umgearbeitete Auflage. 1923. 276 S. Leipzig, Hinrichs. 3,75 geb. 5,25.

Heim, K., Friede mit Gott. 3. Auflage. 1923. 21 S. Berlin, Furcheverlag. 0,3.

Jäger, P., Festland. II. Wege zu Christus. 1923. 161 S. Stuttgart/Gotha, Perthes. 2,0.

Jensen, P. Th., Die Würde des Menschen. 1923. 31 S. Berlin, Furcheverlag.

Leisegang, H., Der Apostel Paulus als Denker. 1923. 45 S. J. C. Hinrichs'sche Bhdlg., Leipzig. 1,50.

Michaelis, G., Weltreisegedanken. 1923. 188 S. Berlin, Furcheverlag. 2,0 geb. 3,0.

Orientalia. Anno IV. Series II Christiana Num. 1. Pascha 1923: d'Herbigny, Michel, S. J., L'unité dans le Christ. 29 S. Roma, Pontificio Istituto Orientale.

Orientalia Christiana. Num. 4. Julio—Septembre 1923: Dossier Américain de „l'Orthodoxie Panukrainienne" (18 Documents inédits). Roma Pont. Istit. Orient.

Orientalia Christiana. Num. 6. Novembre 1923: Hofmann, Georg, S. J., Der hlg. Josaphat, 1. Zu Josaphats Blutzeugnis. Roma, Pont. Istit. Orient.

Otto, R., Aufsätze das Numinose betreffend. 1923. 258 S. Fr. A. Perthes, Stuttgart/Gotha. 4.—, geb. 5.—.

Otto, R., Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 11. Aufl. 1923. 228 S. Fr. A. Perthes, Stuttgart/Gotha. 4.—, geb. 5.—.

Rauschenbusch, W., Die rel. Grundlagen der soz. Botschaft. Aus dem Engl. übersetzt von Klara Ragaz, mit Einleitung von Leonhard Ragaz. Ohne Jahr (Vorwort 1922). 332 S. Erlenbach/Zürich, München und Leipzig, Rotapfel-Verlag.

Schlatter, Das Unser-Vater und unsere gegenwärtige Lage. 1923. 21 S. 2. Aufl. Berlin, Furcheverlag. 0,3.

Schrenk, G., Einflüsse Jesu. 1923. 39 S. 2. Aufl. Berlin, Furcheverlag. 0,3.

Schrenk, G., Stille und Kraft. 22 S. 2. Aufl. ebenda. 0,3.

Strewe, A. T., Das Bild im Konfirmanden-Unterricht. Materialien zu seiner Verlebendigung. 1923. 24 S. Leipzig, Arved Strauch.

Uttendörfer, O., Zinzendorf und die Jugend. Die Erziehungsgrundsätze Zinzendorfs und der Brüdergemeinde. 1923. 200 S. Berlin, Furcheverlag. 3.—, geb. 4.—.

Zeitschrift f. syst. Theologie, hersg. von C. Stange. 1923. 1. Jahrg., 2. H. Gütersloh, Bertelsmann. 6,—, im Abonn. 5,40.

Die deutsche Bibel in Not!

Der wirtschaftliche Zusammenbruch unserer Tage hat vor der deutschen Bibel nicht Halt gemacht. Unsere Bibelgesellschaften sind jetzt in größter Bedrängnis. Die Neuherstellung von Bibeln ist gegenwärtig zur Unmöglichkeit gemacht. Das Ende der deutschen Bibelverbreitung ist in bedrohliche Nähe gerückt.

Was das namentlich angesichts der jetzigen sittlichen Zustände unseres Volkes zu bedeuten hätte, wird jeder Einsichtige erkennen und daher der Forderung zustimmen, daß es zu einer Ausschaltung der Bibel aus dem geistigen Leben unseres Volkes niemals kommen darf.

Unser deutsches Volk kann aus seinem wirtschaftlichen und sittlichen Niedergang nur von innen heraus durch sittliche und religiöse Kräfte gerettet werden. Das erste und wichtigste Gebot unserer Zeit lautet: Bereitet der deutschen Bibel wieder den Ehrenplatz im deutschen Hause! Darum muß das Werk der Bibelverbreitung mit allen nur möglichen Kräften gefördert werden. Zu solchem Zweck hat sich in jüngster Zeit ein „Deutscher Bibelhilfsverein" gebildet, der sich zur Aufgabe gemacht hat, die Aufgaben der deutschen Bibelgesellschaften nach Kräften zu fördern. Dieser Bibelhilfsverein wird getragen von den Kirchenbehörden, von vielen Organisationen evangelischen Glaubenslebens, den Zentralstellen für innere und äußere Mission, den freikirchlichen Gemeinschaften usw., außerdem von sämtlichen deutschen Bibelgesellschaften.

Der deutsche Bibelhilfsverein bittet alle, die sich als deutsche evangelische Christen mitverantwortlich fühlen für die christliche Erziehung unseres Volkes, ihm durch Darreichung von Spenden bei der Durchführung seiner großen Aufgaben behilflich zu sein. Jeder wolle geben, was er vermag. Jeder wolle daran denken, was hier auf dem Spiele steht. Sendungen werden erbeten an das Postscheckkonto Berlin Nr. 155 414 des Vorsitzenden Dr. F. A. Spiecker.

Namensverzeichnis

von Dekan Lic. P. Zeller, Tübingen

(Die biblischen Namen s. im Sachverzeichnis.)

Althaus, P. 353. 402
Anaximander 174
Augustin 53. 216. 263. 265. 274

Bacon 266
Bahr 134
Bauer 63
Baur, F. Chr. 63 ff.
Barth 23. 47 f. 163. 169. 188. 327 ff. 393 ff. 427. 433. 442
Bergson 135. 207. 373
Besant 12
Beth 105
Beyer 172
Bismarck 347
Blavatzky 12
Böhme 178. 263
Bölitz 205
Bonwetsch 27
Bornhausen 196
Boutroux 205
Bourignon, A. 264
Bruhn 20. 25 f. 139. 145. 169. 324
Brunner 164. 395
Bruno 178. 250
Brunstäd 289. 293. 297
Buddha 15. 166. 245. 415
Burkhardt, J. 197

Calixt 345
Calvin 48 f. 164. 339. 341. 345. 435
Carteſius (Descartes) 8. 91. 171. 193. 262. 265. 273 ff. 286 ff. 397
Claß 314
Clemen 233
Cleß 66
Cohen 81. 105
Cohn 449
Comte 100. 203

Delekat 260
Dell, W. 264
Dilthey 81. 135. 197
Döller 290
Dostojewski 172. 332. 386
Durville 9

Eberhard, P. 142. 230
Eckart 163. 185. 280. 415
Einstein 421
Erasmus 158
Eucken 81. 105. 314

Faust, August 392
Fenelon 264. 280
Feuerbach 101. 317. 452
Fichte 58. 65. 68. 70. 72. 81. 355. 374 f. 411. 415
Fleischer 264
Flemming 161
Förster, E. 52
—, F. W. 347
Fox 265. 363
Frädrich 63
Freud 399

Gerhardt, P. 161
Geyer 17. 20. 233
Goethe 3. 14. 54. 135. 137. 219. 377. 415
Gogarten 20. 47 ff. 104. 327 ff. 393 ff. 417. 427. 444 ff.
Göhre 139 f.
Gotama 414 f.
Gregor VII. 455
Grützmacher, R. 79
Guyon, v. 264. 279

Haas 247
Häckel 11. 81. 171
Häring 27. 82
Harnack 198
Hartmann 347
Hauer 26
Hegel 13. 51. 54. 58. 81. 134 f. 207. 211. 220. 347. 354 ff. 381. 409. 416. 425
Heiler 105. 112. 129. 233. 295
Heim 105. 119. 164 f. 298. 407 ff.
Heitmann 47 ff.
Heinrich der Löwe 455
Heraklit 174 ff. 195
Herder 54
Herrmann 80. 89. 196. 201. 206. 212. 331. 395. 404. 414
Hertling, v. 265
Hirsch, E. 329. 393 ff. 402
Hobbes 266
Hofmann 226. 308. 324
Holl 353. 397
Holtzmann 34
Hume 203
Husserl 14. 91. 135. 176. 182

Jacobi, F. H. 135
James 101 f. 204
Jatho 217
Ihmels 27 ff.
Joachim v. Floris 54. 370
Jüngst 264

Kaftan, J. 97. 104
Kant 3. 65. 70. 72. 81. 106. 134 f. 160. 165. 201. 204. 211. 281. 287. 297. 347. 354 f. 373 ff. 422
Kattenbusch 75
Kelsen 398
Keyserling 169 f. 176. 188. 247. 372 ff. 418 450
Kierkegaard 24. 145. 344
Kleß 66
Knevels 301 ff. 318
König 299
Knittermeyer 47. 372. 397
Köpp 232 ff.
Korff 37
Kuenen 104
Kutter 163

Labadie 262
Lagarde 198
Lange, F. A. 78. 100
Laotse 414
Leese 26
Lehmann, E. 105
Lehmann-Ijssel 226. 236. 239 ff. 303
Leibniz 205. 211. 262. 267 f. 279. 287
Lessing 222. 354. 403
Locke 264 ff. 272
Loofs 35 f.
Luther 3. 17. 29. 48 f. 161. 163. 214. 216. 258. 337 ff. 350. 354. 359. 388 f. 391. 393. 405. 408. 415. 429. 435. 437. 439. 445

Mahrholz 172
Maier, H. 100 f.
Malebranche 262 ff. 278
Marx 54. 347. 356
Mayer, E. W. 80. 92
Mehlis 390
Melanchthon 345
Mendelssohn 423
Mennicke 56. 61
Muhammed 98
Müller, Joh. 145
—, Karl 263
—, Max 104
Mundle 306 ff. 320

Nagel 1
Napoleon 455
Natorp 52. 81. 102. 105. 316
Naumann 361
Niebergall 25
Nielsen 230 ff.
Nietzsche 19. 347. 449 ff.
Novalis 161. 405

Occam 266
Odenwald 449
Oldenberg 245
Orelli 104
Oesterreich 121. 129
Oetinger 178
Otto 18. 105. 115. 121 ff. 143 ff. 293. 407 ff.

Paracelsus 178
Paskal 221. 265. 277
Paulus, R. 407 ff.
Piper 87
Plato 204. 383. 414 f.

Plotin 265
Poiret 260 ff.
Pythagoras 174 f.

Reichenbach 8
Reischle 46. 97
Reitzenstein 32. 198
Rickert 136. 207. 392. 411
Rilke, R. M. 142. 392
Ritschl, A. 75. 163. 200 f. 212. 398 424
Ritschl, O. 82
Rittelmeyer 20. 450
Rothe 39. 447

Scheffler 161
Scheler, Max 345. 397
Schelling 81. 135. 178. 374
Schlegel 453
Schleiermacher 51. 75. 81. 86 ff. 104. 109. 124. 135 ff. 139. 141. 144. 186. 200. 206. 209. 212. 239 ff. 309. 312. 347. 398. 407 ff.
Schmidt, Fr. W. 390. 434. 439
—, W. 105
— -Japing 404
Schneider 63
Scholz 15 ff. 86 ff. 99. 126 f. 226. 318. 397
Schopenhauer 135. 245. 347. 376
Schrempf 140
Schrenk-Notzing 9
Schwenkfeld 178
Semler 72
Shaw B. 455.
Siegfried 353
Sievers 169
Simmel 81. 102. 135. 301 ff. 316. 461 f.
Smith, Robertson 104
Söderblom 105. 108
Sokrates 180
Spencer 100. 203
Spengler 169 ff. 188. 193. 221. 226. 230 f. 378 f. 419. 421. 455
Spinoza 250. 262. 276
Spitta 35
Stahl 348
Stange 402 f.
Stärk 289
Steiner 2. 10. 13. 20. 170 ff. 190. 193. 450
Steinmann 224. 301
Stöcker 361
Strauß 72. 462
Streeter 235 f. 408
Sundar-Singh 408

Tagore 380
Tersteegen 161
Thurneysen 329
Tillich 47 ff. 148. 353. 397
Titius 108
Tolstoi 145
Traub, F. 13. 25. 93. 407
—, G. 140
Troeltsch 82 f. 109. 136. 196 ff. 260. 287. 406. 407

Uebelacker 141

Vaihinger 78. 101 f. 316. 399 f.
Vinet 297

Walther 397
Warneck 105
Weber, H. 404
Weber, Max 206. 221. 339. 400
Wehrung 401 f.
Weigel 178
Weizsäcker 31
Wendland 76
Wilamowitz 198
Windelband 81. 207
Winkler 92. 226. 237
Wobbermin 76. 90. 209. 226. 233. 237. 309 ff.
Wundt 81. 105. 209
Wünsch 327. 427 ff. 444

Zarathustra 98. 455. 457. 466
Zeller 63. 82
Ziegler, L. 100. 374. 378 f.

Sachverzeichnis

von Dekan Lic. P. Zeller, Tübingen.

Abendmahl 215
Aberglaube 94 ff.
Abhängigkeitsgefühl 310 f. 410
Absolutheit des Christentums 214 403 f.
Agnostizismus 116
Ahnenkult 97
Akosmistisch 104. 143. 148
Als-ob 76. 101. 316. 318. 397
Altprotestantismus 361
Amidha-Buddha-Kult 246 ff. 413 ff.
Andacht 161 ff.
Anrufung Christi 40
Anthroposophie 9. 11 ff. 20. 137. 173. 189. 368, s. Okkultismus
Antinomie 93. 421
Apriori 205. 210. 222. 271. 286. 407 ff.
Askese 359
Astralreligionen 123
Atheismus 219
Attis 99
Auferstehung 27 ff. 50
Aufklärung 354
Autonomie 18. 261

Barmherzigkeit 334
Biblizismus 96
Bhagavad-Gita 12. 408
Bittgebet 45
Brahmanismus 84
Buddha 15
Buddhismus 245 ff. 464

Calvinismus 216
Chiliasmus 371
chiliastisch 366
Christentum 104. 124. 180. 201. 211. 214 f. 219 f. 245. 257. 388. 464
concupiscentia 394

Dasein Gottes 102
Deus absconditus 124. 158. 334
Dialektik, dialektisch 47 ff. 60. 339 f. 353. 356. 434
Diesseits, diesseitig 4. 8. 19. 171. 153. 361
Divination 410 f.

Ekstase 255
Empirismus 261
Enthusiasmus 98 f. 124
Entwicklungsgedanke 7. 16. 406
erhöhte Herr 38. 40
Erkennen 9
Erleben 75 ff. 92. 139. 144. 153. 160. 166. 395
Erlebnis 6. 16. 19. 21. 41. 104. 137 f. 179. 185. 403
Erleuchtung 265 ff.
Erlöseridee 412
Erlösung 214. 258 f. 334 ff. 429. 441. 447
Erlösungsreligion 413
Erscheinung 32. 35. 38. 40
Erstlingsform der Religion 107
Eschatologie, eschatologisch 1. 353 ff. 465
Ethik 328. 352. 375
Evangelium 150 f. 163. 215
Expressionismus 136. 169. 462

Fanatismus 96
Fatalismus 119
faustisch 3. 7. 419
Fiktion 77 f. 155
Fortleben 37
Freiheit 18. 157
Freude 342 ff.

„Ganz andere", das 122. 143. 145. 148. 176. 186. 303. 306. 393
Geheimnis 121
Geschichte 197 ff. 351. 381 ff.
Geschichtslosigkeit 53
Geschichtsphilosophie 208. 211. 220. 354. 382. 386
Geschichtswissenschaft 202. 208
Gewissen 106. 160
Gewißheit 29. 41. 369. 416
Glaube 243. 389
Glaube und Geschichte 29. 43
— und Wissen 266. 381. 387
Glaubenslehre 213. 407
Gnade 327 ff. 352. 427 ff. 444 ff.
Gnadenstand 334

Gnosis 124. 173. 178
Gnostiker 72
Gnostizismus 155
Gothik 340
Gott erleben 77 ff. 99. 160
Gott suchen 133. 369
Gottesbeweise 319
Gottesgedanke 50. 152. 299. 399 ff.
Gottnatur 57
Grab, das leere 34. 42
Grundlagen des Glaubens 407
Gut und Böse 391
Güte 335 ff. 347 ff. 427 ff. 444 ff.

Heilandsidee 409. 412
Heilige, der 363. 407
Heiligkeit 334. 347. 363. 429. 431
Heilsgewißheit 327. 353
Heilsglaube 31. 37
Heimsuchung 154
Hellsehen 9. 11. 22
Henotheismus 117
Historismus 5. 197. 300. 393
Hypostasieren 147
Hypothese 78. 155. 159

Ich 5. 256 ff. 401 f.
Ich-erleben 321 f.
ideae innatae 286 f.
Idealismus 18. 203. 283. 354 f. 373 ff. 388 f. 416
Ideogramm 18
Jenseitigkeit 8. 10. 20. 42. 171
Jesus 6. 45. 89. 150 ff. 212. 350. 352. 413 ff.
Illusionismus 317. 322. 400
Imperativ 375
Imperialismus 356
Impressionismus 6. 136
Individualethik 354 ff.
Individualismus, -istisch 6. 14. 24
Intellekt 4. 12
Intellektualismus 5. 7. 12. 357, s. Intuition, Schau.
intellektualistisch 24. 29
Intellektualität 374
Intoleranz 407 ff.
Intuition 169 ff. 184 ff. 262, s. Schau
Intuitionalismus 184. 192. 194
Johannes-Evangelium 408
Irrational 93. 336
Irrationalismus 170
Irrationalität 390
Judentum 84

„Kairos" 53 ff. 154. 353. 386
Kapitalismus 357
Karma 14. 24
Katholizismus 96. 216. 246. 360
Kirche 87. 386
— und Glaube 217
— und Staat 218
Konfuzianismus 249
kontingent, Kontingenz 111, 205
Kosmos 384, kosmisch 170. 180 f.
Kreaturgefühl 144
Kreuz 50. 405
Kultur 219 f. 330. 365 ff.
Kulturethik 354 ff.
Kulturidealismus 358. 363 f.
Kulturkrisis 47
Kulturreligion 219
Kulturtheologie 59
Kultus 110 ff. 124 ff. 130. 283

Leib Christi 32. 38. 215
Liebe 150 ff. 156 ff. 293. 348
Logos 222
Luthertum 216. 246. 363

Magie 9. 98. 178. 233. 312
Mahatma 12
Mana 15. 113. 130. 293. 310 f.
Marxismus 203. 260
Materialisation 8 f. 11
Materialismus 4. 6. 7. 11. 19. 219. 261
materialistisch 24
Materie, materiell 3. 7. 8
Menschenverstand, gesunder 4. 13
Menschheitsstufen, neue 388
Metaphysik 180. 213. 385
Mittler 392. 409
Modernismus 217
Monismus 100
Monotheismus 87
Moralismus 354
Mormonismus 96
Musik 162 f. 174
Mysterium 122 ff. 186
Mysterien 124. 173
Mystik, Mystiker 89. 104. 128 f. 154. 161. 169. 175. 185. 260 ff. 390. 460 f.
Mythen 133

Nationalismus 356
Nationalökonomie 52
Naturalistik 357

Naturphilosophie 12. 81
Naturreligion 358
Neuprotestantismus 360
Nirwana 253 ff. 258. 305
Norm der Religion 89 ff. 211
Numen, Numinose 121. 293 f. 298

Objektivität 42 ff.
Offenbarung 21. 30. 41. 44. 71. 118 ff. 125. 130 f. 138. 146. 187. 190. 214. 267 ff. 284 ff. 291. 294. 307. 332. 387. 396. 404
Okkultismus 1. 8. 11. 16. 19. 23. 137. 145. 179, s. Anthroposophie
Optimismus 51
Orgiasmus 98 f.
Orphiker 99. 173
Orthodoxie 100

Pantheismus 104. 115. 124. 128. 148. 154. 304. 390
Paulus 31 ff. 214. 264. 388. 408
Pelagianismus 391
Pessimismus 51
Phantasie 4. 78
Philosophie 225. 386
Pietismus 262
Platonismus 115. 204
Polytheismus 87. 307
Positivismus 203 f. 219
Prädestination 119. 158. 332
Pragmatisten 101
präreligiös 460
Prophetismus 203. 290. 305
Protestantismus 211. 216. 218. 246. 330
Psychoanalyse 384. 399
Psychologismus 393
Puritanismus 263

Quietismus 263. 361

Rationalismus 71. 88. 192. 260 ff. 287
Rationalisierung 120. 205. 266
Rechtfertigungslehre 284. 359
Rechtsphilosophie 398 ff.
Reich Gottes 24. 294. 342. 353. 365 ff.
Relativismus 202
Religion 17. 75 ff. 201. 208 ff. 214. 217. 224 ff. 292. 301 ff. 359. 386
— Echtheit der 89 ff.
— Einzel- 228
Religion, Phänomenologie der 233. 237 ff.
— primitive 87. 97. 189. 246. 295
— wahre und falsche 83. 85. 89
— Wesen der 224 ff. 229 ff. 238 ff.
Religionen, Sterben der 127. 219
Religionsersatz 94. 96
Religionsgeschichte 202. 214. 229 ff. 289. 409
Religionsphilosophie 80. 208. 220. 226. 240. 261. 409
Religionspsychologie 202. 209. 232 ff. 237 ff.
Religionswissenschaft 208. 233. 243. 466.
Renaissance 203
Revolution 2. 3
Romantik 169. 178. 405

Samsara 253
Schamanismus 97
Schau, -en, Schauung 9. 11. 22. 149. 391 f., s. Intuition
Schauwissen 172. 174 ff.
Schicksal 114. 129. 154. 298. 383. 411 ff.
Schintoismus 246 ff.
Scholastik 274. 360
Schöpfer 350
Schöpfertum 375
Schöpfung 214. 385. 441. 447
Schwarmgeister 183
Seelengrund 275
Sektenfrömmigkeit 96
Selbsterlösung 391
Servum arbitrium 340. 395
Sitte, Sittlichkeit 225. 329
Sittengesetz 106
Skepsis 354. 369
Sozialethik 349, -ethisch 361 442
Sozialismus, religiöser 47 ff. 55
Soziallehre 198
Sozialphilosophie 220
Soziologisch 206
Spiel 94
Spiritismus 12. 179. 189
Spiritist 15. 169
Staat 398 ff.
Stoa 8
Subjektivismus 136
Sünde 327 ff.
Sündenvergebung 327 ff. 346. 396. 412. 429
Supranaturalismus 44 f. 70. 281. 297

Tatsache 41
Taufe 215
teleologisch 323
Telepathie 9
Theodizee 156. 160
Theologie 82
Theonom, -ie 51 ff. 60
Theophanie 60
Theosophie 9. 11. 368, s. Okkultismus
theozentrisch, Theozentrität 369. 398
Tod 386
Totemismus 97
transzendent, Transzendenz 92. 116. 292. 295. 359. 365. 370. 373. 380. 394. 418

Uebermenschlich 415
übersinnlich 7 f.
Ueberwelt 10. 309 ff. 354
Unbedingtheit 147. 152. 161. 375
Unbegreifliche, das 94
Unbewußte, das 142
Unendliche, das 147. 376
unio mystica 391
Unsterblichkeit 257
utilitaristisch 357
Utopie 53

Vedareligion 84
Verklärung 35. 43
Vernunfterkenntnis 267
Verwandlung 39
Vision 33. 173
Visionär 21
Visionshypothese 33

Wahrheit, wahr 102 f. 146. 315 ff.
Weltanschauung 8. 81
Werden 384 ff.
Wiederkunft Christi 37
Wirklichkeit Gottes 50
Wissenschaft 4. 20
Wissenwollen 170
Wunder 15

Yogaübung 255

Zauberei, zaubern 98. 130. 157
Zenbuddhismus, Zenismus 245 ff.
Zorn Gottes 123. 293. 328 ff. 431.

Date Due

JUN 9 '72

MAY 1 9 2003

MAY 1 9 2008

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00294 9810

n.f.v.4
1923/24

Zeitschrift für Theologie
und Kirche